
ROCZNIK
FILOZOFICZNY
IGNATIANUM

THE IGNATIANUM PHILOSOPHICAL YEARBOOK

ISSN 2300-1402/e-ISSN 2720-409X VOL. 30 No. 2 (2024)

R F I
Vol. 30, No. 2 (2024)

Rocznik Filozoficzny Ignatianum

The Ignatianum Philosophical Yearbook

Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Faculty of Philosophy, Ignatianum University in Cracow
Pismo recenzowane / Peer-reviewed journal

Zespół redakcyjny / Editorial Board:

Janusz Smolucha (redaktor naczelny / Editor-in-Chief); Monika Stankiewicz-Kopeć (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-Chief); Piotr Mazur (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-Chief); Andrzej Wadas (sekretarz redakcji / Editorial Assistant); Tomasz Homa SJ (członek redakcji / Member of Editorial Team); Adam Jonkisz (członek redakcji / Member of Editorial Team)

Rada naukowa / Scientific Board:

Dionysios Benetos (National and Kapodistrian University of Athens); Anna Brożek (Uniwersytet Warszawski); Bogusław Dopart (Uniwersytet Jagielloński); Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma); Wojciech Iwańczak (Polska Akademia Nauk); Agnieszka Januszek-Sieradzka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Giovanni Laudizi (Università del Salento); Mirosław Lenart (Uniwersytet Opolski); Enrique Martínez (Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona); Theodore Karamansky (Loyola University Chicago); Gościwił Malinowski (Uniwersytet Wrocławski); Witalij Michałowski (Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki); László Nagy (University of Szeged); Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia); Sabina Tuzzo (Università del Salento); M. Antoni J. Ucerler SJ (Boston College); Berthold Wald (Theologische Fakultät Paderborn); Jacek Wojtyśiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Redaktor tekstów / Copy editor:
Klaudia Bien

Projekt graficzny / Graphic design:
Piotr Druciarek

Tłumaczenia / Translation:
Karolina Socha-Duśko

Okładka / Cover:
Lesław Sławiński – PHOTO DESIGN

Skład i opracowanie techniczne / DTP:
Piotr Druciarek

Ilustracja na okładce / Cover illustration:
Johannes Vermeer, *Mleczarka*, ok. 1660,
The Rijksmuseum, Amsterdam
(pikselizacja zamierzona)

e-ISSN 2720-409X

ISSN 2300-1402

Deklaracja / Declaration:

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną / The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 80 egz. / copies

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address:

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, PL
e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl
phone: + 48 12 399 96 62

Czasopismo dofinansowano ze środków Ministra Edukacji i Nauki w ramach programu „Rozwój Czasopism Naukowych”,
Nr umowy RFI – RCN/SN/0399/2021/1

Spis treści

Piotr Duchliński Tymoteusz Mietelski Wstęp	7
Piotr Duchliński Tymoteusz Mietelski Introduction	11
Jerzy Kopania Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej Utilitarian Morality and Deontological Amoralism of Transhumanist Ideology	15
Maria Nowacka Etyka medyczna w perspektywie transhumanistycznej Medical Ethics in a Transhumanist Perspective	35
Tadeusz Biesaga Normatywne granice ingerencji w naturę ludzką Normative Limits of Interference in Human Nature	61
Andrzej Muszala Posthumanizm czy plushumanizm Posthumanism or Plushumanism	75

Michał Ziółkowski	
Biotechnologia i mitologia. Czy istnieje dylemat (bio-)etyczny?	89
Biotechnology and Mythology: Is There a (Bio-)Ethical Dilemma?	
Józef W. Bremer	
Mówienie o Bogu w erze cyfrowej	105
Talking About God in the Digital Age	
Błażej Gębura	
O (ukrytych) atrybutach Boga	129
On the (Hidden) Attributes of God	
Adriana Warmbier	
Spinozjańskie ujęcie afektywności w świetle zagadnienia świadomości nierefleksyjnej i problemu samopoznania	145
Spinozist Approach to Affectivity in Light of the Issue of Non-Reflective Consciousness and the Problem of Self-Knowledge	
Ewa Odoj	
Rational Religious Beliefs Without Natural Reason? A Critical Study of Alvin Plantinga Position	159
Racjonalne przekonania religijne bez naturalnego rozumu? Krytyczne studium stanowiska Alvina Plantingi	
Paweł Pijas	
Metoda genealogii uzasadniającej. Zarys problematyki	181
Vindictory Genealogy. An Outline of the Topic	
Magdalena Płotka	
Pragnienie Nieobecnego. Dynamika miłości i pragnienia w myśli Beatrycze z Nazaretu i Ryszarda od św. Wiktora	209
Desire for the Absent. The Dynamics of Love and Desire in the Thought of Beatrice of Nazareth and Richard of St. Victor	

MATERIAŁY I RECENZJE

Damian Szczęch

Jobst Landgrebe, Barry Smith, *Why Machines Will Never Rule The World. Artificial Intelligence without fear* (New York–London: Routledge, 2023), ss. 354. ISBN: 978-1-003-31010-5.

DOI: 10.4324/9781003310105

225

Piotr Duchliński

ORCID: 0000-0001-9480-2730
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Tymoteusz Mietelski

ORCID: 0000-0001-5279-4648
Akademia Katolicka w Warszawie

Wstęp

Niniejszy tom *Roczników Filozoficznych Ignatianum* jest poświęcony problematyce transhumanizmu. W sposób szczególny zawarte w tym numerze teksty koncentrują się na szeroko rozumianych kwestiach bioetycznych, które są przedmiotem dyskusji transhumanistów. Refleksja bioetyczna wokół transhumanizmu jest obecna przede wszystkim w anglojęzycznej literaturze przedmiotu, a gros debat dokonuje się przy udziale prominentnych badaczy z obszaru angloamerykańskiego. Coraz mocniej problematyka ta jest widoczna także w obszarze języka niemieckiego. Natomiast w Polsce dopiero wchodzi ona w sferę zainteresowań bioetyków wywodzących się z różnych środowisk naukowych i badawczych. Ostatnie lata obfitowały w publikacje, w których podejmowano rozmaite zagadnienia związane z transhumanizmem.

Transhumanizm to współczesny ruch filozoficzno-społeczno-kulturowy którego zwolennicy, zafascynowani współczesnym rozwojem technologii i biotechnologii oraz szeroko rozumianej technologii, wysuwają różne postulaty dotyczące ulepszenia kondycji ludzkiej. Wiele z tych propozycji ma charakter kontrowersyjny i wymaga głębokiego i krytycznego namysłu filozoficznego. Transhumaniści dążą bowiem do radykalnej zmiany obrazu człowieka, do którego zostaliśmy przyzwyczajeni przez

klasyczny humanizm i różne jego reinterpretacje. W ich ocenie narzędzia technologiczne współczesnej technonauki mogą efektywnie przyczynić się do ulepszenia ludzkiej kondycji w wielu jej wymiarach. Celem tego ulepszenia ma być oczywiście powstanie nowego człowieka – postczłowieka. Rzecz jasna, nie będzie on w niczym przypominał tego człowieka, z jakim mamy obecnie do czynienia. Nie będzie to już bowiem istota ludzka z krwi i kości, ale radykalnie ulepszona, to znaczy pozbawiona swojego biologicznego komponentu.

Problemy bioetyczne, o których tu mowa, mają przede wszystkim charakter normatywny. Dotyczą bowiem statusu ontycznego i aksjologicznego człowieka jako osoby ludzkiej. Stąd też nie mogą one ująć uwadze krytycznej refleksji filozoficznej. Przyjęcie postulatów transhumanizmu może bowiem doprowadzić do eliminacji kondycji *homo sapiens* nie tylko w obszarze myślenia teoretycznego, ale przede wszystkim na gruncie praktycznym.

Jeśli przyjąć założenie, że refleksja bioetyczna zajmuje się problemami pojawiającymi się na początku, w trakcie i na końcu ludzkiego życia, to transhumanizm radykalnie zmienia tak rozumianą wizję bioetyki. Problematyka linearności istnienia człowieka nie jest bowiem czymś zajmującym przedstawicieli tego nurtu, dążących do ulepszenia ludzkiej egzystencji, tak aby nie miała ona żadnego biologicznego końca. Na początku ludzkiego życia proponują modyfikacje genetyczne ludzkiego genomu, których celem byłoby wyposażenie go w takie geny, które zagwarantują mu rozwój przekraczający przeciętne zdolności – czy to poznawcze, czy emocjonalne. W ciągu egzystencji transhumaności proponują stopniowe zastępowanie elementów ludzkiego ciała na przykład różnymi elementami syntetycznymi, stąd na przykład dyskutuje się nad problemem cyborgizacji czy też hybrydyzacji ludzkiego życia. W tym kontekście mówi się nawet, że człowiek nie jest żadnym bytem naturalnym, ale istotą hybrydową, która funkcjonuje w ścisłym powiązaniu z różnymi artefaktami technologicznymi. Wreszcie transhumaności stawiają sobie za cel przedłużenie ludzkiego życia, a właściwie zagwarantowanie mu pewnej formy nieskończoności, nieśmiertelności. Warunkiem zapewnienia takiej formy istnienia jest pozbycie się komponentu biologicznego i umieszczenie przyszłego postczłowieka w takiej rzeczywistości, w której będzie mógł egzystować, nie doświadczając żadnego bólu, cierpienia i choroby.

Z perspektywy głoszonych przez transhumanistów postulatów klasyczna refleksja bioetyczna, do której przez lata byliśmy przyzwyczajeni, ulega więc radykalnej zmianie tak co do jej przedmiotu, jak również celu badawczego. Czyżby zatem transhumanizm miał doprowadzić do likwidacji uprawiania pewnej formy refleksji bioetycznej?

W niniejszym tomie czytelniczki i czytelnicy znajdą bardzo różne teksty o charakterze przeglądowym, w których podejmowane są rozmaite zagadnienia bioetyczne dyskutowane w transhumanizmie. Oczywiście nie jest to wyczerpujący przegląd zagadnień, a tylko pewien zarys, którego zadaniem jest przede wszystkim wprowadzenie czytelników w problematykę bioetyczną transhumanizmu, a także pobudzenie go do samodzielnej refleksji krytycznej nad analizowanymi zagadnieniami. Dlatego też maksymalistycznie nastawiony czytelnik nie znajdzie w niniejszym tomie wszystkich możliwych problemów bioetycznych, które dyskutowane są przez transhumanistów. Redaktorom nie chodziło też o to, aby w jednym tomie zawrzeć wszystkie możliwe problemy bioetyczne wynikające z transhumanizmu. Ich intencją było raczej to, by pokazać że problematyka bioetyczna w transhumanizmie warta jest namysłu, zrozumienia i krytycznej refleksji, co może zaowocować proponowaniem nowych rozwiązań.

Redaktorzy tomu
Piotr Duchliński, Tymoteusz Mietelski

Piotr Duchliński

ORCID: 0000-0001-9480-2730
Ignatianum University in Cracow

Tymoteusz Mietelski

ORCID: 0000-0001-5279-4648
Catholic Academy in Warsaw

Introduction

This volume of the *Ignatianum Philosophical Yearbook* is dedicated to the issue of transhumanism. The texts in this issue focus predominantly on various bioethical issues discussed by transhumanists. Bioethical reflection around transhumanism is present primarily in the English-language literature, with the bulk of the debates taking place with the participation of prominent scholars from the Anglo-American area. Increasingly, the issue is also visible in the German-speaking area. In Poland, on the other hand, it is only just entering the sphere of interest of bioethicists from various scientific and research backgrounds. Recent years have abounded in publications addressing various issues related to transhumanism.

Transhumanism is a contemporary philosophical, social and cultural movement whose adherents, fascinated by contemporary developments in technology and biotechnology in the broadest sense, put forward various proposals for improving the human condition. Many of these proposals are controversial and require deep and critical philosophical reflection. This is because the Transhumanists aim to radically change the image of man to which we have been accustomed by classical humanism and its various reinterpretations. In their view, the technological tools

of modern science can effectively contribute to the improvement of the manifold human condition. The goal of this improvement is, of course, the emergence of a new human being – the post-human. Of course, it will not resemble the human being as we know it in any way. It will no longer be a flesh-and-blood human being, but a radically improved one, that is, stripped of its biological component.

The bioethical problems in question here are primarily normative. They concern the ontic and axiological status of man as a human person. Hence, they cannot escape the attention of critical philosophical reflection. The adoption of the postulates of transhumanism may lead to the elimination of homo sapiens not only in the area of theoretical thinking, but above all on practical grounds.

If one accepts the assumption that bioethical reflection deals with problems arising at the beginning, during and at the end of human life, then transhumanism radically changes the vision of bioethics understood in this way. Indeed, the problem of the linearity of human existence is not something that preoccupies the representatives of this trend, striving to improve human existence so that it has no biological finale. At the beginning of human life, they propose genetic modifications of the human genome, the purpose of which would be to equip him or her with such genes that would guarantee development beyond average abilities, whether cognitive or emotional. In the course of existence, transhumanists propose the gradual replacement of human body parts, for example, with various synthetic elements, hence, for example, the problem of cyborgization or hybridization of human life is being discussed. In this context, it is even said that man is not a natural entity at all, but a hybrid being that functions in close connection with various technological artifacts. Finally, transhumanists aim to extend human life, or rather, to endow it with a form of infinity or immortality. The condition for ensuring such a form of existence is to get rid of the biological component and place the future posthuman in such a reality in which it can exist without experiencing any pain, suffering and disease.

From the perspective of the demands proclaimed by transhumanists, classical bioethical reflection, to which we have been accustomed over the years, thus undergoes a radical change both as to its subject matter and research purpose. Could it be, then, that transhumanism will lead to the elimination of the practice of a certain form of bioethical reflection?

In this volume, readers will find a wide variety of general papers, in which various bioethical issues discussed in transhumanism are addressed. Of course, this is not an exhaustive overview of the issues, but only a certain outline, the main purpose of which is to introduce

readers to the bioethical issues of transhumanism, as well as to stimulate them to reflect critically on the subject matter on their own. Therefore, a maximalist reader will not find all the possible bioethical problems discussed by transhumanists in this volume. Nor did the editors aim to include all possible bioethical problems arising from transhumanism in a single volume. Rather, their intention was to show that bioethical issues in transhumanism are worthy of consideration, understanding and critical reflection, which may result in proposing new solutions.

The editors of the volume
Piotr Duchliński, Tymoteusz Mietelski

Jerzy Kopania

ORCID: 0000-0002-5999-1713

Akademia Teatralna w Warszawie – Filia w Białymstoku

Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej

Utilitarian Morality and Deontological Amoralism of Transhumanist Ideology

Abstrakt

Etyka transhumanizmu jest etyką utylitarystyczną. Celem transhumanistycznego projektu ulepszania człowieka jest zwiększenie jego dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, czyli zwiększenie sumy szczęścia jednostki i społeczności, której jest ona częścią. Treścią niniejszych rozważań jest wskazanie i opisanie tego, co stanowi ostateczną podstawę etyki transhumanistycznej i wyznacza zarazem granicę, poza którą nie mogą wykroczyć transhumanistyczne projekty ulepszającego modyfikowania człowieka. Twierdzimy, że tą podstawą i zarazem wyznacznikiem granicy moralnej akceptacji działań jest zachowanie tożsamości osobowej podmiotu. Tożsamość tę rozumiemy w sensie kartezjańskim, czyli jako relację, w jakiej samoświadomość podmiotu pozostaje do jego cielesności. Transhumanistyczne ulepszanie człowieka staje się zatem niemoralne, jeśli może prowadzić do utraty pamięci jednostki o przeszłych relacjach między jej samoświadomością a cielesnością.

Słowa kluczowe: etyka transhumanizmu, ulepszanie człowieka, tożsamość osobowa

Abstract

The ethics of transhumanism is a utilitarian ethics. The aim of the transhumanist project of human enhancement is to increase the physical, mental and social well-being of the human being, i.e. to increase the sum of the happiness of individual and the community of which he or she is a part. The content of these considerations is to identify and describe what constitutes the ultimate basis of transhumanist ethics and, at the same time, marks the boundary beyond which transhumanist projects of human enhancement projects cannot go. We argue that this basis and at the same time the limit of moral acceptability of actions is the preservation of the personal identity of the subject. We understand this identity in the Cartesian sense, i.e. as the relation in which the subject's self-consciousness remains to its corporeality. Transhumanist human enhancement thus becomes immoral if it can lead to the loss of the individual's memory of past relations between his or her self-consciousness and his or her corporeality.

Keywords: ethics of transhumanism, human enhancement, personal identity

Wprowadzenie

Transhumanizm jest czymś więcej niż tylko ruchem intelektualnym wyrosłym na gruncie swoistej wiary w możliwość ulepszającego zmieniania świata i człowieka za pomocą nauki i techniki – jest ideologią, czyli względnie spójną doktryną, w której wizja świata wyznacza cele działań, przesądza o moralnym obowiązku dążenia do nich i uzasadnia zastosowanie konkretnych środków do ich realizacji¹. Jak każda ideologia, również transhumanizm przyjmuje pewną etykę generującą zbiór norm moralnych, zgodnie z którymi podejmowane być mają konkretne działania służące realizacji wyznaczonych celów. Można tę etykę określić jako etykę życia, ponieważ każde działanie aprobowane i postulowane przez ideologię transhumanistyczną ma bezpośrednio bądź pośrednio służyć ulepszeniu życia człowieka w wymiarze jednostkowym i społecznym.

Swoje plany i projekty ulepszania człowieka transhumaniści skłonni są oceniać w aspekcie moralnym wyłącznie z uwagi na ich skutki – jeżeli przewiduje się, że rezultatem podjętego działania będzie ulepszenie jego

1 Zob. Jerzy Kopania, „Ideologiczne oblicze transhumanizmu”, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2022), 125–168.

przedmiotu, to działanie uznane zostaje za moralnie dobre i wskazane. Etyka transhumanizmu jest więc etyką konsekwencjalistyczną. W odniesieniu do człowieka ulepszenie rozumiane jest jako zwiększenie jego dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, czyli zwiększenie sumy szczęścia jednostki i społeczności, której jest ona częścią. Konsekwencjalistyczna etyka transhumanizmu jest więc etyką utylitarystyczną.

Celem poniższych rozważań nie jest dokonanie analizy transhumanistycznego dyskursu etycznego. Przyjmujemy wskazane rozumienie etyki transhumanistycznej i będziemy starali się wykryć i opisać, co stanowi jej ostateczną podstawę i wyznacza zarazem granicę, poza którą nie mogą wykroczyć transhumanistyczne projekty ulepszającego modyfikowania człowieka. Twierdzimy, że tą podstawą i zarazem wyznacznikiem granicy moralnej akceptacji działań jest po kartezjańsku pojęta tożsamość osobowa podmiotu.

Będziemy zmierzać do celu w następujących krokach. (1) Ustalenie zestawu tez podstawowych transhumanizmu, tzn. twierdzeń przyjmowanych przez wszystkich transhumanistów. (2) Wskazanie, jak rozumieć będziemy moralność. (3) Wskazanie, jak rozumieć będziemy jedność psychofizyczną człowieka oraz bycie osobą. (4) Ustalenie, czy na gruncie przyjętego rozumienia człowieka i moralności można ustanowić granicę realizacji transhumanistycznych działań ulepszających ludzką moralność.

Trzy dogmaty transhumanizmu

W każdej ideologii wyróżnić można pewne twierdzenia podstawowe, wyznaczające treść systemu, a przyjmowane przez wszystkich wyznawców. Można je interpretować jako odgrywające rolę analogiczną do roli aksjomatów systemu formalnego, jednak bardziej eksplikatywne będzie porównanie ich do dogmatów systemu religijnego. W transhumanizmie wyróżniamy trzy swoiste dogmaty stanowiące jego podstawę ideologiczną.

Pierwszy dogmat głosi, że człowiek, będący wytworem ewolucji, jest bytem niedoskonałym we wszystkich aspektach swej bytowości: fizycznym, psychicznym i intelektualnym². Niedoskonałość fizyczna polega na słabościach organizmu, ograniczonej zmysłów, podatności na choroby

2 Przytoczmy słowa ze słynnego listu Maxa More'a do Matki Natury: „Matko Naturo, jesteśmy naprawdę wdzięczni za to, jakimi nas stworzyłaś. Niewątpliwie dokonałaś wszystkiego, co było w twojej mocy. Jednak, z całym szacunkiem, musimy zauważyć, że pod wieloma względami efekty pozostawiają wiele do życzenia” (Max More, *List*

oraz krótkości i skończoności życia. Niedoskonałość psychiczna zasadza się na obecności złych emocji, niedostatku emocji pozytywnych oraz na braku harmonii między racjonalnością i zmysłowością, czyli na słabości woli. Niedoskonałość intelektualna wyraża się w poziomie mocy ludzkiego rozumu, który jest dalece niewystarczający w obliczu nowych wyzwań pojawiających się w rezultacie rozwoju wiedzy i nadchodzącej konfrontacji ze sztuczną inteligencją. Będąc bytem niedoskonałym fizycznie, psychicznie i intelektualnie, człowiek jest też w konsekwencji bytem niedoskonałym w aspekcie moralnym; transhumaniści faktycznie zakładają, że poziom moralności zależy od dwu czynników: poziomu i sprawności władz fizycznych, psychicznych i umysłowych oraz stopnia, w jakim rozum (racjonalna wola) panuje nad emocjami.

Drugi dogmat wyraża się w twierdzeniu, że podejmowanie działań zmierzających do ulepszenia wszelkich aspektów bytu ludzkiego jest naturalną skłonnością człowieka³. Transhumaniści podkreślają, że człowiek niejako od zawsze starał się ulepszyć funkcjonowanie swego organizmu i podnieść poziom swej zdrowotności, a starania te są coraz bardziej skuteczne dzięki rozwojowi nauk biomedycznych. Człowiek usiłuje również, poprzez różnego rodzaju działania wychowawcze i edukacyjne, ulepszyć swoją psychikę, zwiększyć sprawność swego intelektu i kształtować postawę moralną; w tym zakresie jednak sukcesy są niezadowolające, jako że dotychczasowe wysiłki nie zmieniły na lepsze ludzkiej osobowości, nie zwiększyły w znaczącej mierze mocy intelektu ani nie uczyniły ludzi istotami bardziej moralnymi. Pragnienie bycia lepszym jest oczywiście rozmaicie rozumiane przez poszczególne jednostki, jak też w różnym stopniu dotyczy konkretnych aspektów ich bytowości, jednak wolno uznać, że każdy człowiek odczuwa w jakimś stopniu swoje niedostatki fizyczne, intelektualne i osobowościowe, chciałby je usunąć, a więc stać się lepszym. Na rozwój ludzkości można spojrzeć jako na ciągły, choć niejednostajny, proces poprawy warunków życia jednostki, zwiększania jej dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, o czym świadczy fakt, że nigdy w swych dziejach ludzie nie żyli

do *Matki Natury*, tłum. Marcin Sieńko, <http://sienko.net.pl/maxmore.html> (dostęp: 29.06.2022)).

3 Teza, że człowiek ma naturalne pragnienie ulepszenia siebie i swego życia, jest skądinąd tezą banalną. Jednak w kontekście transhumanistycznym jej rozumienie jest zasadniczo szersze i głębsze. Transhumaniści twierdzą bowiem, że pragnienie to, będąc naturalnym, jest realizowane w wielości procesów ulepszących, które coraz bardziej uzdatniają człowieka do ujęcia w swoje ręce procesów ewolucyjnych, zastąpienia ich losowości świadomymi decyzjami racjonalnymi. Zob. John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007).

(przynajmniej w rozwiniętych cywilizacyjnie krajach) tak długo, w tak dobrym zdrowiu i dostatku materialnym. A człowiek, którego dobrostan jest coraz większy, to w pewnym sensie człowiek ulepszony, ponieważ cieszy się lepszym zdrowiem, skuteczniej zwalcza choroby, żyje dłużej, ma większe możliwości kształtowania swojej psychiki. Transhumaniści wyprowadzają z tego wniosek, że naturalne dążenie do stawiania się lepszym nakłada na jednostki i na społeczności moralny obowiązek podejmowania ciągłych działań w celu znajdowania nowych metod i środków temu służących.

Trzeci dogmat głosi, że podstawowe i główne środki umożliwiające realizację procesu permanentnego ulepszania człowieka są i będą wykorzystywane dzięki rozwojowi wiedzy i technologii⁴. Stanowi on dopełnienie dogmatu drugiego, jest bowiem konsekwencją oceny, że spośród dotychczas stosowanych metod ulepszających człowieka prawdziwie skutecznymi okażą się dopiero te dostarczane przez rozwój nauk biomedycznych i postępy biotechnologii. Rozwój genetyki i biotechnologii umożliwić ma nie tylko dokonanie wręcz niewyobrażalnych ulepszeń ludzkiej cielesności, psychiki i władz umysłowych, ale także uczynienie wreszcie z człowieka istoty moralnej. Albowiem jest wprawdzie oczywiste, że podnoszenie poziomu dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego zawdzięczamy rozwojowi nauki i techniki, ale równie oczywiste jest, że nie przekłada się to na proces ulepszania człowieka w aspekcie jego moralności. Transhumaniści są przekonani, że zasadniczy przełom w tym zakresie dokona się dzięki genetyce i inżynierii genetycznej.

Wyznaczniki moralności

-
- 4 Jak twierdzi jeden ze znaczących transhumanistów, Nick Bostrom, już weszliśmy na drogę ulepszania człowieka. „Rzeczywistość wirtualna, genetyczna diagnostyka przed-implantacyjna, inżynieria genetyczna, środki farmaceutyczne wzmacniające pamięć i koncentrację, likwidujące bezsenność i poprawiające nastrój, leki usprawniające działanie, chirurgia plastyczna, operacje zmiany płci, protezowanie, medycyna opóźniająca starzenie się, coraz ściślejsza komunikacja człowieka z komputerem – technologie te już tu są lub można się ich spodziewać w ciągu najbliższych dekad. Łączenie tych możliwości technologicznych, gdy rozwiną się wystarczająco, może głęboko przemienić ludzką kondycję”; Nick Bostrom, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14 (1) (2005): 10. Chyba najdalej posuwa się Ray Kurzweil, wieszcząc nastanie wkrótce tzw. Osobliwości: „to okres w przyszłości, w którym tempo zmian technologicznych będzie tak szybkie, a jego wpływ tak głęboki, że życie ludzkie zmieni się w sposób nieodwracalny”; Ray Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska (Warszawa: Kurhaus, 2013), 23.

Przez moralność rozumieć będziemy ogół zasad, którymi kierują się ludzie, podejmując i realizując działania przez nich samych oceniane jako dobre albo złe. Tak rozumiana moralność odniesiona jest do jednostki, czyli jednostka jest moralna w większym albo mniejszym stopniu w zależności od tego, w jakiej mierze zdeterminowana jest do kierowania się zasadami dobrymi, a w jakiej złymi. Można mieć wątpliwości, czy to rozumienie moralności nie jest narażone na zarzut błędnego koła, skoro przecież dobro i zło rozumiane są tutaj jako wartości moralne. Nie wnikając w tę kwestię, poprzestańmy na uznaniu, że możemy pojęcie moralności traktować jako swoiste pojęcie pierwotne, opierając się na fakcie, że poczucie moralności bądź niemoralności czynu jest właściwe gatunkowi ludzkiemu.

Wyróżniamy dwa wyznaczniki moralności, czyli warunki decydujące o tym, w jakim stopniu dana jednostka jest moralna. Są to: zdolność odróżniania dobra od zła oraz skłonność do podążania za dobrem. Zdolność odróżniania dobra od zła jest warunkiem koniecznym świadomego czynienia dobra. Stopień tej zdolności nie jest jednakowy u wszystkich i zależy od różnych czynników, zarówno zewnętrznych (środowisko, wychowanie), jak i wrodzonych (genetycznych). W etyce anglosaskiej określa się tę zdolność jako zmysł moralny (*moral sense*)⁵. Część etyków przyjmuje, że podobnie jak w wypadku pozostałych zmysłów człowiek może urodzić się bez zmysłu moralnego; brak zmysłu moralnego określa się jako moralną niepoczytalność (*moral insanity*).

Sama zdolność rozróżniania dobra od zła nie jest jednak warunkiem wystarczającym do bycia moralnym. Drugim warunkiem koniecznym jest bowiem posiadanie choćby w jakimś minimalnym stopniu skłonności, by po rozpoznaniu dobra podążać za nim. Dopiero spełnienie tych dwu warunków czyni człowieka moralnym. W etyce europejskiej (kontynentalnej) przyjmuje się, że spełnienie obu warunków koniecznych jest możliwe dzięki posiadaniu sumienia. Sumienie rozumiane jest jako ta władza człowieka, która z jednej strony umożliwia rozpoznanie dobra

5 Klasykami teorii zmysłu moralnego, określanej także jako sentymentalizm moralny lub intuicjonizm etyczny, są Anthony Ashley Shaftesbury, Francis Hutcheson (1694–1746) i David Hume (1711–1776). Shaftesbury używał terminu „zmysł dobra i zła” i twierdził, że jest on pierwszą, nieusuwalną zasadą naszej bytowości. „Sense of right and wrong therefore being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make, there is no speculative opinion, persuasion or belief which is capable immediately or directly to exclude or destroy it”; Anthony Ashley Shaftesbury, *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 179. W słowniku Webstera zmysł moralny definiuje się jako „a feeling of the rightness or wrongness of an action or the ability to have such feelings” ([https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral sense](https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral%20sense) (dostęp: 30.06.2022)).

i zła, z drugiej zaś skłania, by iść za dobrem. Oczywiście u poszczególnych jednostek nie tylko zdolność rozpoznania dobra i zła, ale też i skłonność do podążania za dobrem jest różna co do swej mocy⁶.

Różny stopień skłonności podążania za dobrem u poszczególnych jednostek, jak też zróżnicowanie tej skłonności zależnie od rodzaju dobra są uwarunkowane charakterologicznie. Charakter jest tym, co przesądza o stosunku jednostki do świata wartości; inaczej mówiąc, charakter jest kształtem woli danego człowieka⁷. Tak rozumiany charakter jest wrodzony i stały, to znaczy człowiek rodzi się z nim i z nim umiera, a wprawdzie wpływy środowiskowe, wychowawcze i edukacyjne mogą osłabiać bądź wzmacniać jego cechy, ale nie mogą ani ich wyeliminować, ani zmienić ich istoty. W języku współczesnej biologii powiemy, że charakter jest zapisany w genach jednostki. Transhumaniści są przekonani, że rozwój genetyki i biotechnologii umożliwi z czasem kształtowanie charakteru jednostek poprzez genetyczne wzmacnianie pozytywnych cech charakterologicznych i osłabianie bądź eliminowanie złych, co zwiększy zakres możliwości rozumnego i emocjonalnego kierowania się względem na dobro i zmniejszy zakres realizowania skłonności ku złu.

Osoba ludzka

Człowiek jest istotą biologiczną i jako taki należy do świata przyrody – jest zwierzęciem opisywanym w kategoriach nauk biologicznych. Klasyfikacja biologiczna sytuuje współczesnego człowieka w gromadzie ssaki, w rodzaju człowiek i w gatunku człowiek rozumny. Rozumność stanowi o różnicy gatunkowej człowieka, tzn. wyróżnia z rodzaju człowiek gatunek człowiek rozumny. Nauki przyrodnicze nie mają narzędzi i sposobów bezpośredniego docierania do sfery rozumnej (psychicznej)

6 Zob. Bogusław Wolniewicz, „Parę uwag o naturze sumienia”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998), 203–205.

7 Przyjmujemy tutaj Arthura Schopenhauera rozumienie charakteru. „Ta odrębna i indywidualna właściwość woli, dzięki której oddziaływanie woli na te same pobudki jest inne u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy charakterem człowieka – charakterem empirycznym, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko za pomocą doświadczenia” (Arthur Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, przeł. Adam Stögbauer (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004), 44. Tak rozumiane pojęcie charakteru należy do filozofii, nie zaś do psychologii, ponieważ związane jest z pojęciem wartości; zob. Bogusław Wolniewicz, „Z antropologii Schopenhauera”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998), 101–119.

człowieka, a więc mogą ją badać jedynie pośrednio, poprzez procesy materialne zachodzące w materialnym organizmie ludzkim. Z filozoficznego punktu widzenia natomiast człowiek rozważany jest jako byt duchowo-cielesny (psychofizyczny), przy czym na gruncie różnych systemów filozoficznych przyjmuje się (z różnymi modyfikacjami) jedną z dwu możliwych interpretacji: albo uznaje się, że duch i materia są dwiema odrębnymi substancjami, albo że jedna z nich jest pochodną (epifenomenem) drugiej.

Możemy pominąć – jako nieistotną dla dalszych rozważań – kwestię statusu ontycznego ludzkiej duchowości. Musimy jednak uznać, że skoro rozumność (zdolność do myślenia) stanowi różnicę gatunkową człowieka, to właśnie ona, nie zaś właściwości cielesne, stanowi istotę człowieka rozważanego z filozoficznego punktu widzenia. Człowiek w sensie metafizycznym to byt myślący, świadomy samego siebie i swego myślenia. Tak więc definicja człowieka odwołująca się do jego właściwości cielesnych jest definicją przyrodniczą, a definicja odwołująca się do jego rozumności jest definicją metafizyczną.

Człowiek w sensie przyrodniczym i człowiek w sensie metafizycznym nie są oczywiście jakimiś dwoma odrębnymi bytami, lecz dwoma ujęciami poznawczymi tego samego bytu. Realne istnienie przysługuje konkretnej jednostce ludzkiej, czyli jednostkowej samoświadomości w jedności z jednostkowym ciałem, które staje się wówczas cielesnością tego oto człowieka. Tak rozumianą jednostkę ludzką nazywamy osobą. Osoba to jednostkowa samoświadomość w jedności z jednostkowym ciałem – znaczy to, że osoba ujawnia się w relacji między samoświadomością a cielesnością⁸.

8 Zob. Jerzy Kopania, „Człowiek jako byt a człowiek jako osoba”, *Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej* 14 (2013): 79–96. Dwie klasyczne definicje osoby, mianowicie definicję scholastyczną i definicję sformułowaną przez Johna Locke’a, uznajemy za niewłaściwe, przynajmniej w kontekście współczesnych wyzwań bioetycznych. Wedle definicji scholastycznej, wywodzącej się od Boecjusza (VI w.), osoba to indywidualna substancja natury rozumnej. Takie określenie samo wymaga bliższych wyjaśnień, które w kontekście współczesnego rozwoju wiedzy jawią się jako jałowe spekulacje dotyczące pojęć, na gruncie ideologii transhumanistycznej natomiast mogłyby dawać szerokie pole manipulacjom interpretacyjnym. W ujęciu Locke’a osoba to człowiek świadomy samego siebie w swej tożsamości, a zatem nie w każdym odcinku czasowym swego istnienia człowiek jest osobą, np. przestaje nią być w stanie czasowej utraty świadomości. Na gruncie ideologii transhumanistycznej jest to odmówienie podmiotowości poddawanym manipulacjom genetycznym jednostkom, które nie posiadają zaktualizowanej świadomości (np. płodom czy noworodkom). Proponowana relacyjna koncepcja osoby unika nieokreśloności charakterystycznej dla koncepcji scholastycznej, jak też nie ogranicza osoby do ram wyznaczanych stanem aktualnej świadomości człowieka.

Podmiotem zarówno jednostkowych pożądań zmysłowych, jak i jednostkowych przejawów woli jest świadome „ja”, czyli człowiek w sensie metafizycznym. Jednak wszelkie emocje i spontaniczne akty woli są pierwotne względem aktów rozumu, dlatego wpierw coś przeżywamy, a dopiero potem czynimy nad tym racjonalny namysł, wszelkie decyzje spontaniczne są zaś rezultatem aktu woli, nie zaś przemyślenia. Osoba ludzka konstituowana jest w procesie dynamicznych i zmiennych relacji między samoświadomością a sferą somatyczną i sferą psychiczną jednostki. Poziom osoby ludzkiej wyznaczany jest przez sposób, w jaki samoświadoma jednostka reaguje na podniety ciała i poruszenia woli; inaczej mówiąc to, jak postąpię w danej sytuacji, jest świadectwem tego, jaką jestem osobą. W czynie osoby ludzkiej przejawia się jedność psychofizyczna człowieka, albowiem nasze człowieczeństwo, czyli osoba kreowana w czynach, realizuje się w relacji „ja” i do sfery duchowej, i do sfery cielesnej.

Osobę ludzką należy pojmować nie jako byt, lecz jako proces. Człowiek ciągle tworzy samego siebie poprzez swoje świadome działania, a zatem może powiększać, ale i pomniejszać własne człowieczeństwo. Na przestrzeni swego życia człowiek jest więc zawsze osobą, ale w różnym stopniu i na różnych poziomach, albowiem może siebie jako osobę powiększać i pogłębiać albo pomniejszać i degenerować. A nasza ocena osoby ujawniającej się w czynach jest zawsze dokonywana w odniesieniu do uznanej przez nas hierarchii wartości. Na gruncie takiej koncepcji osoby ludzkiej transhumanistyczne plany ulepszania człowieka powinny być rozumiane jako projekt takiego permanentnego modyfikowania genomu ludzkiego, aby po pierwsze, osłabiać i eliminować negatywne pragnienia i emocje, a po drugie, aby zarówno autonomiczne akty woli, jak i te będące rezultatem swoistej współpracy woli z rozumem były coraz skuteczniej kierowane ku realizacji dobra⁹.

Kryterium tożsamości osobowej

W projektach transhumanistycznych kwestia ulepszania człowieka odnoszona jest do sfer fizycznej, psychicznej i rozumowej, z jednoczesnym założeniem, że ulepszanie w tych sferach skutkować będzie także ulepszeniem człowieka w aspekcie moralnym. Jeśli chodzi o pierwszą

9 Zob. Jerzy Kopania, „Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019), 121–153.

z nich, to transhumaniści myślą o ulepszeniu organizmu ludzkiego, które prowadzić ma do wyeliminowania chorób, i o wydłużaniu życia praktycznie w nieskończoność; ale marzą także o wzmacnianiu zmysłów, a nawet o wyposażeniu człowieka w zmysły nowe, umożliwiające głębszą percepcję rzeczywistości. Co do sfery psychicznej, to plany transhumanistyczne sprowadzają się do postulatu wzmacniania cech pożądanых, zmniejszania bądź likwidowania cech niepożądanych oraz zharmonizowania ulepszonej emocjonalności i popędowości ludzkiej psychiki z ludzką rozumnością i wolitywnością. Sfera rozumowa ulepszana ma być przede wszystkim w aspekcie zwiększania pojemności pamięci oraz zwiększania mocy intelektu.

We wszystkich tych projektach przyjmuje się jako oczywiste założenie, iż ulepszenie człowieka jest dobre z uwagi na swe skutki, ale jest też dobre samo w sobie, stanowi bowiem realizację właściwego człowiekowi pragnienia, aby cieszyć się coraz lepszym dobrostanem i żyć w coraz większym poczuciu bezpieczeństwa. Transhumaniści, kierując się dobrem człowieka i zarazem uznając, że ulepszenie jest dla człowieka dobre, stają jednak na gruncie etyki utylitarystycznej, nie zaś etyki deontologicznej. Decydujące dla oceny moralnej nie jest bowiem uznanie, że rezultat działania ulepszającego jest dobry sam w sobie, lecz uznanie, że w wyniku ulepszenia danej właściwości organizmu, psychiki bądź umysłu jednostki zwiększy się jej dobrostan, czyli jej szczęście. W konsekwencji każde działanie ulepszające zostaje uznane za dobre w sensie moralnym, a ocenie podlega nie czyn sam w sobie, lecz stopień ryzyka działania. Ten stopień ryzyka ocenia się z uwagi na możliwość nieprzewidywalnych negatywnych konsekwencji podejmowanych działań i jest oczywiste, że oceniający kierować się będą w dużej mierze subiektywnymi odczuciami i przewidywaniami, ponieważ nie jest możliwe dokonanie oceny wyłącznie wedle obiektywnych kryteriów.

Przyrost wiedzy i umiejętności z jednej strony zabezpiecza przed niepożądanymi konsekwencjami planowanych działań ulepszających, z drugiej jednak, ukazując nowe możliwości, rodzi obawy przed nowymi zagrożeniami. Można zasadnie przyjąć, że nadzieja spodziewanych korzyści osłabiać będzie obawy i skłaniać do podejmowania ryzyka. Na tej podstawie wolno twierdzić, że żadne ulepszenie sfer fizycznej, psychicznej i umysłowej człowieka nie zostanie uznane za złe samo w sobie, a zakazom podlegać będą jedynie te działania, co do rezultatów których utrzymują się poważne wątpliwości i obawy. Nie wydaje się bowiem, aby w sferze fizycznej modyfikacje genetyczne wydłużające życie, zwiększające odporność na choroby, eliminujące wadliwości fizjologiczne itp. mogły być uznane za nieetyczne. Podobnie wszelkie modyfikacje sfery psychicznej

wzmacniające skłonności i emocje uznane za pozytywne i osłabiające lub likwidujące te uznane za negatywne będą akceptowane w miarę zwiększania stopnia pewności, że nie spowodują nieprzewidywanych negatywnych skutków. Analogiczne uwagi można poczynić w odniesieniu do modyfikacji genetycznych mających usprawnić naszą pamięć i intelekt.

Jednak w każdej z tych sfer zmodyfikowanie jednego z jej aspektów nie tylko nie pozostaje bez wpływu na funkcjonowanie całej sfery, ale także zmienia w różnym stopniu funkcjonowanie pozostałych aspektów. Dotyczy to w szczególności sfery psychicznej i umysłowej. Z powodu wielości i złożoności powiązań wzajemnych niezwykle trudno będzie przewidywać możliwe negatywne konsekwencje planowanych modyfikacji, stąd zapewne zachowywana będzie szczególna ostrożność. Ale powstrzymanie się przed działaniem z obawy przed jego skutkami jest postawą motywowaną względami pragmatycznymi, nie zaś moralnymi. Należy więc zadać pytanie, czy teoretycznie możliwe są takie działania modyfikujące, których rezultaty z samej swej natury muszą zostać uznane za niemoralne, a nie tylko za zbyt ryzykowne. Wskazanie takich działań byłoby zarazem wskazaniem granicy moralnej transhumanistycznych planów ulepszania człowieka.

Jak już zauważyliśmy, modyfikacja poszczególnych aspektów natury człowieka nie jest dla transhumanisty problemem moralnym. Transhumanista może mieć wątpliwości, do jakiego stopnia wskazane jest, na przykład, wzmacnianie ludzkiej skłonności do zachowań altruistycznych i osłabianie ludzkiej skłonności do działań agresywnych, aby nie prowadziło to do wypaczenia pożądanego zachowań jednostki; ale wszelkie na ten temat dyskusje, jak też rezygnacja z określonych działań determinowane będą względami pragmatycznymi, nie zaś etycznymi. Oczywiście u podstaw tej pragmatyki leży kierowanie się utylitarystyczną zasadą moralności, iż realizować należy jedynie te projekty, których urzeczywistnienie zwiększy sumę szczęścia jednostki bądź społeczności. Jednak transhumanistyczne przekonanie, że każda modyfikacja ulepszająca jest dobra w sensie moralnym, jest nie tylko zgodne z ogólną zasadą moralną utylitaryzmu, ale rodzi nadto podejrzenie, że w istocie transhumanizm nie nakreśla swym projektem ulepszania człowieka żadnych granic moralnych *sensu stricto*. Byłby to jednak zbyt daleko idący wniosek. W każdej ideologii wskazać można teoretyczną granicę, po przekroczeniu której musiałaby nastąpić jej degeneracja, a podejmowane działania służyłyby celom sprzecznym z jej determinantami etycznymi¹⁰. Także ideologia

10 Mówimy o granicy teoretycznej, jako że w praktyce wcielania w życie każdej ideologii z konieczności postępuje proces realizowania celów stanowiących moralne

transhumanistyczna musi mieć taką granicę, choć sami transhumaniści, skoncentrowani na pragmatyce swych planów i marzeń, raczej nie są jej świadomi.

Zauważmy, że skoro transhumanizm jest ideologią ulepszania człowieka, to żadne z działań modyfikujących naturę ludzką nie tylko nie może być podejmowane z intencją unicestwienia człowieka, ale nawet nie może być obciążone takim ryzykiem. Nie jest to konstatacja banalna, albowiem pewne ideologie postulowały i wprowadzały w życie plany eksterminacji określonych jednostek, a nawet całych społeczności, w imię poprawy bytu innych jednostek czy społeczności¹¹. W odniesieniu do transhumanizmu ma ona jednak znaczenie szczególne, ponieważ jest on jedyną ideologią, realizowanie postulatów której może prowadzić nie do fizycznego unicestwienia jednostki, lecz do jej przemiany w jednostkę inną, pozbawioną świadomości swego związku ze swym poprzednim bytowaniem. Skoro ulepszanie człowieka ma się dokonywać na drodze genetycznej modyfikacji, to pojawia się niebezpieczeństwo, że dana jednostka utraci tę świadomość samej siebie, którą posiadała przed zmodyfikowaniem, co byłoby równoznaczne z unicestwieniem dotychczasowego podmiotu i powołaniem do istnienia podmiotu nowego, nieświadomego łączności ze swym poprzednim istnieniem. Inaczej mówiąc, modyfikacje genetyczne mogą skutkować unicestwieniem danej osoby i powołaniem w jej miejsce innej osoby.

Jeżeli postulowane przez transhumanistów modyfikacje genetyczne dokonywane byłyby na płodach, czyli bytach, których samoświadomość nie jest jeszcze zaktualizowana, to można byłoby mówić o tworeniu osób ludzkich o określonych cechach i właściwościach. Jeżeli modyfikacje te dokonywane byłyby na jednostkach urodzonych, ze zaktualizowaną samoświadomością, wówczas mielibyśmy do czynienia z przekształcaniem osoby, ze zmienianiem bądź eliminowaniem jej dotychczasowych i nadawaniem nowych cech, właściwości i skłonności. Właśnie w tym drugim przypadku pojawia się niebezpieczeństwo, że na którymś etapie procesu modyfikacji nastąpi unicestwienie danej osoby i powołanie w jej miejsce osoby nowej. Tym samym na gruncie

zaprzeczenie ideałów leżących u jej podłoża. Najbardziej jaskrawym przykładem jest ideologia komunistyczna, która narodziła się z marzeń o sprawiedliwym świecie i przywróceniu godności każdemu człowiekowi, a w praktyce skutkowała terrorem i zbrodniami nie mającymi precedensu w dziejach ludzkości.

11 Takimi są wszelkie ideologie rasistowskie, w szczególności ideologia narodowego socjalizmu, której wyznawcy w dużym stopniu zrealizowali swój plan eksterminacji narodu żydowskiego, a mieli przecież dalsze plany unicestwienia kolejnych narodów uznanych za bezwartościowe i szkodliwe.

ideologii transhumanistycznej zakreślona zostaje nieprzekraczalna granica modyfikacji genetycznych, mianowicie zachowanie pamięci o tym, w jakich relacjach pozostawała samoświadomość podmiotu do cielesności podmiotu. Inaczej mówiąc, genetyczne wzmacnianie zmysłu moralnego i genetyczne kształtowanie sumienia nie mogą prowadzić do utraty pamięci o przeszłych relacjach między samoświadomością podmiotu a jego cielesnością.

Powyższe ustalenie jest konstatacją czysto teoretyczną, ponieważ można zasadnie wątpić, czy kiedykolwiek uda się tak dalece ingerować w materiał genetyczny jednostek świadomych swego istnienia; być może tego rodzaju dywagacje zawsze należeć będą do przestrzeni literackiej fikcji naukowej. Jednak uznanie, że nieprzekraczalną (teoretycznie) granicę moralnej akceptacji działań ulepszających człowieka można wytyczyć w odniesieniu do modyfikacji genetycznych dokonywanych na podmiotach świadomych, tym bardziej wyraźnie ukazuje, że nie jest możliwe jej wytyczenie w przypadku modyfikacji genetycznych dokonywanych na płodach. Tą granicą nie może być bowiem tożsamość osobowa podmiotu; modyfikując materiał genetyczny płodu, nie przekształcamy osoby, gdyż nie jest ona jeszcze zaktualizowana, istnieje tylko potencjalnie. W takim przypadku mielibyśmy faktycznie do czynienia nie z ulepszeniem człowieka, lecz z tworzeniem kolejnych pokoleń osób ulepszonych w porównaniu z osobami z pokoleń poprzednich. Decyzje o kolejnych ulepszeniach podejmowane byłyby na gruncie etyki utylitarystycznej, czyli na podstawie oceny, czy i na ile wprowadzone modyfikacje genetyczne zapewnią kreowanym osobom większy dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny, przy czym z natury rzeczy ocena taka nie mogłaby być dokonywana wedle całkowicie obiektywnych kryteriów.

Na podstawie powyższych ustaleń można stwierdzić, że nie jest możliwe wyznaczenie nieprzekraczalnej (teoretycznie) granicy akceptacji moralnej działań ulepszających człowieka na etapie życia płodowego. Niemożliwe jest to także w odniesieniu do działań na materiale genetycznym noworodków i niemowląt, czyli urodzonych bytów ludzkich, których samoświadomość nie jest jeszcze zaktualizowana na poziomie umożliwiającym rozumienie sytuacji i podejmowanie świadomych decyzji. Co więcej, nie jest możliwe ustalenie na podstawie obiektywnych kryteriów momentu, od którego poczynając, samoświadomość jest już w pełni zaktualizowana. Z powyższego wynika, że ideologia transhumanistyczna nie jest zdolna wyznaczyć nieprzekraczalnej granicy moralnej postulowanych w jej ramach działań ulepszających dokonywanych na osobach posiadających samoświadomość jedynie potencjalnie. A ponieważ zdecydowana większość działań ulepszających jest w planach transhumanistów

nakierowana właśnie na takie osoby, zatem w ramach ideologii transhumanistycznej można dokonywać ocen moralnych podejmowanych wobec nich działań jedynie na gruncie etyki utylitarystycznej; z punktu widzenia etyki deontologicznej natomiast ideologia transhumanistyczna jest narażona na zarzut amoralizmu.

Uwagi końcowe

Źródłem deontologicznego amoralizmu ideologii transhumanistycznej jest brak konsekwencji w kwestii kryterium moralnej oceny własnych planów i projektów. Z jednej strony bowiem ulepszanie człowieka uznane zostaje za dobre same w sobie, ponieważ jest realizacją naturalnego pragnienia każdego człowieka do zwiększania swego dobrostanu; z drugiej strony natomiast uznaje się, że ulepszanie jest moralnie dobre, ponieważ zwiększa dobrostan człowieka. Transhumanizm nie może jednak stanąć na gruncie etyki deontologicznej, nie jest bowiem w stanie utworzyć zbioru norm moralnych, które stanowiłyby kryterium oceny wszystkich rodzajów działań ulepszających – dlatego transhumanista musi oceniać w aspekcie moralnym każde działanie ulepszające z osobna, w zależności od jego przewidywanych skutków, te zaś same w sobie są dobre, ponieważ zwiększają dobrostan jednostki bądź zbiorowości. To właśnie sprawia, że na gruncie ideologii transhumanistycznej jedyną nieprzekraczalną (teoretycznie) granicą działań ulepszających jest tożsamość osobowa jednostki, we wszystkich pozostałych sytuacjach natomiast – szczególnie w odniesieniu do genetycznych działań ulepszających na jednostkach bez zaktualizowanej samoświadomości – żadnej granicy wytyczyć się nie da.

Byłoby jednak błędem uznawać, że opisana sytuacja dotyczy w jakiś szczególny sposób ideologii transhumanistycznej. W istocie bowiem transhumanizm wskazuje kierunek, w jakim zmierza scjentystyczna cywilizacja Zachodu i niebezpieczeństwo przyjęcia postawy amoralizmu zagrażają właśnie naszej cywilizacji. Transhumanizm jedynie słusznie podkreśla (nie on pierwszy zresztą – i nie jedyny), że dopóki trwa i rozwija się nasza cywilizacja, dopóty dokonywał się będzie rozwój wiedzy i technologii. A to dzięki temu rozwojowi zwiększa się nasz dobrostan – żyjemy w nieporównanie lepszych warunkach materialnych, zdrowiej i dłużej niż nasi przodkowie.

Ale w ideologii transhumanistycznej kryje się jeszcze jeden przekaz, który uczynić powinniśmy przedmiotem szczególnie poważnego i głębokiego namysłu – taki mianowicie, że mimo zwiększania się dobrostanu we wszystkich aspektach ludzkiego życia człowiek nie staje się moralnie

lepszy. Od początku istnienia ludzkości przestrzeń ludzkiej egzystencji tworzą wojny, gwałty, nienawiść, lęk przed drugim człowiekiem itp. To prawda, że każda wojna ma swoją przyczynę, jak też każda nienawiść ma swoje źródło; ale przecież istnieje też zawiść bezinteresowna i chęć czynienia zła dla samej radości czynienia zła. Oczywiście obok tego rodzaju zjawisk istnieją też czyny i postawy szlachetne, altruistyczne, motywowane chęcią czynienia dobra. Nic jednak nie wskazuje, aby proporcja między pierwszymi i drugimi zmieniała się na korzyść tych drugich. Od początku istnienia cywilizacji podejmowane są wysiłki wychowawcze i edukacyjne zmierzające do tego, aby kształtowana jednostka stawała się lepsza w sensie moralnym; jednak w kontekście naszych oczekiwań są one mało skuteczne i nie tyle czynią człowieka lepszym, ile zapobiegają, by nie stawał się gorszy¹².

Zapewne zło jest nieusuwalnym składnikiem natury ludzkiej, co zdają się też przyznawać umiarkowani transhumaniści; jeśli jednak nie można go usunąć całkowicie, to można przynajmniej starać się jak najskuteczniej ograniczać. Istota przekazu transhumanistycznego wyraża się w tezie, że skoro tradycyjne metody czynienia człowieka lepszym moralnie wyczerpały swoje możliwości, to musimy sukcesywnie sięgać po metody i środki, których dostarczać będzie rozwój genetyki i biotechnologii. Powinniśmy wreszcie zacząć o tym na serio dyskutować, albowiem rozwój wiedzy stawiał nas będzie przed coraz nowymi wyzwaniami nieznanymi poprzednim pokoleniom i nawet dla nich niewyobrażalnymi. Jak dotąd krytyczne dyskusje z ideologią transhumanistyczną sprowadzają się do przekonywania, że realizacja transhumanistycznych projektów genetycznego ulepszania człowieka skutkować będzie naruszeniem godności osoby ludzkiej¹³. To prawda, że takie niebezpieczeństwo jest realne; ale nie powinniśmy zapominać, że działania niszczące godność osoby ludzkiej realizujemy od wieków za pomocą metod i środków w pełni tradycyjnych, niemających nic wspólnego z biotechnologią.

Niebezpieczeństwo, które nam zagraża, nie przez ideologię transhumanistyczną jest powodowane, lecz przez nasz niewłaściwy stosunek

12 Dokonał się ogromny postęp w skali społecznej – nie akceptujemy moralnie wielu instytucji w przeszłości uważanych za naturalne, takich jak niewolnictwo, poddaństwo, nierówności stanowe, przedziały rasowe itp. Ale nadal bardzo wielu (może nawet większość) w zmienionych warunkach społecznych chętnie zaakceptowałoby takie rozwiązania. Czy jest to argument za koniecznością genetycznego ulepszania moralności? Zob. Jerzy Kopania, „Edukacja w perspektywie transhumanistycznej”, w: *Fenomen paidei w czasach zarazy*, red. Ewa Baum, Szczepan Cofta, Anna Grzegorzczak (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022), 153–172.

13 Zob. odpowiedź na zarzuty tego rodzaju: Nick Bostrom, „In Defense of Posthuman Dignity”, *Bioethics* 19 (3) (2005): 202–214.

do korzystania z rezultatów stałego rozwoju naukowego i technicznego, przez bezkrytyczne przyswajanie wszelkich nowości technologicznych zaspakajających nasze hedonistyczne potrzeby i równie łatwą akceptację wszelkich działań biotechnologicznych, z którymi wiążemy nadzieje na zwiększenie naszego dobrostanu fizycznego i psychicznego.

Nowe technologie wychodzą naprzeciw odwiecznym dążeniom ludzkości do poprawy warunków egzystencji, w tym zabezpieczenia przed katastrofami naturalnymi oraz klęskami epidemii i głodu, ku sprawiedliwemu podziałowi dóbr, unikaniu krwawych wojen, samorealizacji jednostki. Czy te nadzieje się ziszczą bez nadzoru człowieka kierowanego tradycyjnymi wartościami?¹⁴

Ideologia transhumanistyczna to jedynie zbiór przekonań, marzeń i projektów generowanych przez określony światopogląd jej wyznawców, przy czym najistotniejsze znaczenie mają te związane z rozwojem wiedzy i technologii. Ale przecież ta ideologia nie zmusza nas do podjęcia konkretnych działań i nie od niej, lecz od nas zależy, jakie działania podejmiemy, akceptując je moralnie. Ideologia transhumanistyczna może nawet spełniać pożyteczną rolę, uświadamiając nam, nieraz wbrew swoim intencjom, jak niebezpieczne mogą być skutki bezkrytycznego korzystania z możliwości oferowanych przez postęp naukowo-techniczny. Właśnie dlatego, że – jak w przypadku każdej ideologii – mamy do czynienia z planami dotyczącymi przekształcania nie tylko jednostki, ale także całej przestrzeni jej egzystencji, możemy wyraźniej widzieć, że radykalne modyfikowanie człowieka stawać się musi przemianami całego jego środowiska naturalnego¹⁵.

Przeprowadzając krytykę ideologii transhumanistycznej jako takiej lub krytykę konkretnych projektów transhumanistycznych, zazwyczaj czynimy to przez przyjmowanie ukrytego założenia, że to transhumanizm jako taki stanowi zagrożenie dla naszego człowieczeństwa. W rzeczywistości zagrożenia generowane są przez rozwój naukowy i techniczny, z którym tak wielkie nadzieje wiążą transhumaniści. Przez tysiąclecia ludzie usiłowali ulepszyć siebie fizycznie, psychicznie, intelektualnie i moralnie przy pomocy metod i środków, które możemy określić jako

14 Teresa Grabińska, „Dylematy transhumanizmu I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszenie człowieka”, *Teologia i Moralność* 17 (1) (2022): 42.

15 „Zbyttna ingerencja ludzkich wytworów w świat przyrody pogłębia wyobcowanie człowieka ze świata ludzi, natury i – paradoksalnie – wytworzonych rzeczy” (Teresa Grabińska, „Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 30 (1) (2022): 284).

naturalne i tradycyjne, a które nie uczyniły z nas istot lepszych, nie zapobiegły i nadal nie zapobiegają czynom i wydarzeniom przerażającym. Ale już weszliśmy na drogę ulepszania przy pomocy metod genetyki, robotyki, informatyki i nanotechnologii z nadzieją, że dzięki nim wreszcie naprawdę stawać się będziemy lepsi. I na pewno dobrowolnie z tej drogi nie zejdziemy.

W niniejszych rozważaniach staraliśmy się wykazać, że transhumanizm, który chce ochoczo tą drogą maszerować, nie jest zdolny do wypracowania własnych kryteriów oceny moralnej działań, z którymi wiąże tak wielkie nadzieje. A czy nasza scjentyistyczna cywilizacja okaże się do tego zdolna? Krytyka projektów ulepszania człowieka prawie w całości oparta jest na argumentacji, że niszczą one godność osoby ludzkiej. A przecież wprawdzie należałoby wypracować powszechne rozumienie osoby ludzkiej i osiągnąć zgodę co do tego, w czym tkwi jej godność¹⁶. Gdy spojrzymy na wielość wzajem sprzecznych i wykluczających się doktryn religijnych, systemów filozoficznych, ideologii i światopoglądów, nabierzemy przekonania, że to niemożliwe. Zapewne nie jesteśmy więc zdolni wypracować systemu wartości, który nie usuwając tradycyjnych wartości ogólnoludzkich, dopełniałby je, stając się przewodnikiem w nowych, generowanych rozwojem biotechnologii sytuacjach, w których nie wystarczy kierowanie się Dekalogiem i złotą regułą etyczną¹⁷. Być może transhumaniści oczekują, że w wypracowywaniu takiej etyki pomoże nam sztuczna inteligencja. Ale czy nie jest bardziej uzasadniony

16 Różne rozumienia godności ludzkiej, którymi posługują się w polemikach zwolennicy i przeciwnicy projektów ulepszania człowieka, omawia David G. Kirchhoffer, „Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach”, *Bioethics* 31 (5) (2017): 375–383. Autor wykazuje, że polemicy opierają swe koncepcje godności ludzkiej na różnych cechach ludzkiej natury, co uniemożliwia porozumienie się. Ze swej strony proponuje koncepcję, zgodnie z którą godność człowieka oparta jest na ludzkiej właściwości pozostawania w relacji do upływu czasu (*being-in-relationship-over-time*). Takie rozumienie godności odnosić się ma do jednostki ludzkiej jako całości rozumianej w sensie psychologii postaci (*Gestalt*); dzięki temu może w debatach na temat ulepszania człowieka pełnić zarówno funkcję deskryptywną, jak i normatywną.

17 Posłużmy się analogią: ponad siedemdziesiąt lat temu dynamiczny rozwój gospodarki doprowadził do powstania i rozwoju nowej dziedziny etyki stosowanej, mianowicie etyki biznesu, ponieważ tradycyjne normy moralne nie wystarczały do oceny nowych zjawisk biznesowych (zob. Jerzy Kopania, „Sfera etyczna etyki biznesu”, *Prakseologia* 126-127 (1-2) (1995): 55–61). Obecnie rozwój nauki i techniki zaczyna tworzyć sytuacje, w których dotychczasowe normy etyczne także przestają wystarczać. O ile jednak można było wypracować etykę działania w biznesie, czyli w stosunkowo wąskich ramach aktywności ludzkiej, o tyle można powątpiewać, czy jest możliwe wypracowanie etyki działań ulepszających człowieka, a więc dotyczących faktycznie nie tylko wszystkich sfer życia jednostkowego i społecznego człowieka, lecz także zmieniających ludzką naturę.

niepokój, że skoro my nie potrafimy stworzyć nowej etyki, dopełniającej nasz tradycyjny zestaw wartości i norm, którą moglibyśmy wpisać w program sztucznej inteligencji, to ona stworzy etykę własną i narzuci ją nam? A im bardziej będziemy ulepszani, z tym mniejszymi oporami będziemy tę postmoralność przyjmować?

Niemniej jednak zasadnie przyjąć można, że podejmować będziemy – z mniejszymi czy większymi oporami i zahamowaniami – kolejne działania na opiewanej przez transhumanistów drodze biotechnologicznego ulepszania człowieka, posuwając się od sukcesów do porażek i od porażek do sukcesów, a z pewnością doświadczając także niejednej tragedii. Możliwe, że w rezultacie stawać się będziemy coraz sprawniejsi fizycznie, psychicznie i intelektualnie. Odpowiednie skoordynowanie tych działań ulepszających miałyby prowadzić do sukcesywnego ulepszania człowieka jako całości, czyli do ulepszania jego jedności psychofizycznej. Inaczej mówiąc, byłyby to proces osiągnięcia stanu, w którym coraz doskonalsza cielesność w coraz większym stopniu i zakresie generuje właściwe co do jakości i natężenia akty psychiczne. Oznaczałoby to zarazem osiągnięcie coraz wyższego poziomu moralności. Zapewne taki projekt nigdy nie zostanie zrealizowany; ale wcześniej czy później podejmiemy próby jego realizacji. Faktycznie to już zaczęliśmy je podejmować.

Bibliografia

Książki i monografie

- Harris John, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007).
- Kurzweil Ray, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska (Warszawa: Kurhaus, 2013).
- More Max, *List do Matki Natury*, tłum. Marcin Sieńko, <http://sienko.net.pl/maxmore.html> (dostęp: 29.06.2022).
- Schopenhauer Arthur, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. Adam Stögbauer (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004).
- Shaftesbury Anthony Ashley, *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Czasopisma

- Bostrom Nick, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14 (1) (2005): 1–25.
- Bostrom Nick, „In Defense of Posthuman Dignity”, *Bioethics* 19 (3) (2005): 202–214.

- Grabińska Teresa, „Dylematy transhumanizmu, cz. I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszenie człowieka”, *Teologia i Moralność* 17 (1) (2022): 31–44.
- Grabińska Teresa, „Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 30 (1) (2022): 277–304.
- Kirchhoffer David G., „Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach”, *Bioethics* 31 (5) (2017): 375–383.
- Kopania Jerzy, „Sfera etyczna etyki biznesu”, *Prakseologia* 126-127 (1-2) (1995): 55–61.
- Kopania Jerzy, „Człowiek jako byt a człowiek jako osoba”, *Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej* 14 (2013): 79–96.

Rozdziały w monografiach

- Kopania Jerzy, „Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby”, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019), 121–153.
- Kopania Jerzy, „Edukacja w perspektywie transhumanistycznej”, w: *Fenomen paidei w czasach zarazy*, red. Ewa Baum, Szczepan Cofta, Anna Grzegorzczuk (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022), 153–172.
- Kopania Jerzy, „Ideologiczne oblicze transhumanizmu”, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2022), 125–168.
- Wolniewicz Bogusław, „Parę uwag o naturze sumienia”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 1998), 203–205.
- Wolniewicz Bogusław, „Z antropologii Schopenhauera”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 1998), 101–119.

Źródła internetowe

- Webster Dictionary*, [https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral sense](https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral%20sense) (dostęp: 30.06.2022).

Maria Nowacka

ORCID: 0000-0001-9696-7467
Instytut Medycyny Wsi w Lublinie

Etyka medyczna w perspektywie transhumanistycznej

Medical Ethics in a Transhumanist Perspective

Abstrakt

Etyka transhumanizmu, czyli etyka ulepszania człowieka, jest etyką deontologiczną z nakazem czynienia dobra jako podstawową normą moralną. Jednak konkretne praktyczne działania, poprzez które ma być realizowane dane dobro, są oceniane z uwagi na przewidywane konsekwencje. Etyka transhumanistyczna jest więc w istocie etyką konsekwencjalistyczną, a skoro postawa transhumanistyczna wyraża się w dążeniu do ulepszania człowieka, zatem każde zrealizowane „udoskonalenie” jest uznane za zwiększenie sumy dobra i w rezultacie zwiększenie dobrostanu człowieka. Tym samym etyka ulepszania człowieka jest etyką utilitarystyczną. Etyka medyczna ma charakter deontologiczny, ale w perspektywie transhumanistycznej staje się etyką utilitarystyczną – działanie „udoskonalające” oceniane jest jako moralne, jeżeli zwiększa sumę dobra. Musi to w istotny sposób zmieniać rozumienie podstawowych zasad etyki medycznej. Zmiana ta będzie fragmentem zmiany szerszej i bardziej podstawowej, polegającej na zatarcu granicy między działaniami terapeutycznymi a działaniami „udoskonalającymi” i nadaniu tym drugiemu wymiaru zarówno jednostkowego, jak i społecznego.

Słowa klucze: etyka medyczne, etyka transhumanizmu, ulepszanie

Abstract

The ethics of transhumanism, i.e. the ethics of human enhancement, is a deontological ethics with the imperative to do good as the basic moral norm. However, the specific practical actions through which a given good is to be realized are assessed in terms of the expected consequences. Thus, transhumanist ethics is essentially consequentialist ethics, and since the transhumanist attitude is expressed in the pursuit of human enhancement, so any "improvement" realized is considered to be an increase in the sum of the good as a result of increased human well-being. Thus, the ethics of human enhancement is a utilitarian ethics. Medical ethics is deontological in nature, but in a transhumanist perspective it becomes a utilitarian ethics – an "improvement" action is judged moral if it increases the sum of the good. This must significantly change the understanding of the basic principles of medical ethics. This change will be a part of a broader and more fundamental change, involving blurring the line between therapeutic and "improving" actions and giving the latter both individual and social dimensions.

Keywords: medical ethics, transhumanist ethics, enhancement

Wprowadzenie

Celem medycyny jest leczenie człowieka, czyli zwalczanie choroby i doprowadzanie ludzkiego organizmu do stanu możliwie bliskiego temu przed zachorowaniem. W ciągu wieków swojego rozwoju medycyna wypracowała zbiór norm moralnych, czyli zasad etycznych, których przestrzeganie w procesie terapeutycznym jest obowiązkiem lekarza. Niektóre z nich mają charakter podstawowy, tzn. muszą być przestrzegane w odniesieniu do każdego pacjenta i w każdej sytuacji terapeutycznej. Co prawda w pewnych sytuacjach wchodzi one ze sobą w kolizję i zmuszają do dokonania wyboru, której przyznać pierwszeństwo. Podobnie też stan chorego i zaistniałe okoliczności mogą zmuszać do odstępstwa od którejś z nich, ale fakt ten nie zmienia ich ogólnego i podstawowego charakteru, a jedynie wskazuje, że nie obowiązują one w sposób bezwzględny.

Transhumanizm to ideologia, wedle której możliwe jest i staje się naszą powinnością moralną ulepszanie człowieka we wszystkich aspektach jego człowieczeństwa, czyli fizycznym, psychicznym, umysłowym i moralnym za pomocą możliwości sukcesywnie pojawiających się wraz z rozwojem nauki i techniki. Transhumaniści zakładają, że rozwój wiedzy i technologii dokonuje się w dłuższej perspektywie czasowej nieprzerwanie, a każda nowa możliwość biotechnologicznego ulepszania

człowieka prędzej czy później zostanie zrealizowana. Powstaje pytanie, czy w procesie realizowania kolejnych projektów transhumanistycznych, czyli dokonywania określonych manipulacji na cielesności człowieka, nie będzie konieczne odstępstwo od podstawowych zasad etyki medycznej, a jeśli tak, to czy zostanie ono zaakceptowane z racji spodziewanych korzyści dla dobrostanu człowieka.

W poniższych rozważaniach nie przesadzamy, czy transhumanistyczne projekty ulepszania człowieka będą realizowane, w jakim stopniu i w jakim zakresie. Skądinąd sądzimy, że jest co najmniej wątpliwe, aby większość z nich w ogóle mogła być zrealizowana, jak też obawiamy się, że próby wprowadzania ich w życie mogą prowadzić do tragicznych konsekwencji¹. Jednak uważamy, że jest użyteczne poznawczo przemyslenie, jak dalece zmienić by się musiała etyka medyczna, gdyby zaczęto je urzeczywistniać. Refleksja nad tym problemem niewątpliwie pomoże w lepszym uświadomieniu niebezpieczeństw płynących z realizowania pewnych projektów ulepszania człowieka oraz w podjęciu właściwych działań zapobiegających.

Etyka medyczna jest jedną z etyk szczegółowych – określa zasady moralnego postępowania w relacjach między lekarzem a pacjentem². Jak w przypadku wszystkich etyk szczegółowych, również etyka medyczna występuje w różnych odmianach i opiera się na różnych teoriach filozoficznych³. W poniższych rozważaniach odwołujemy się do jednej z najbardziej popularnych propozycji zbudowania etyki medycznej, bazując na czterech zasadach: autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości⁴. Podstawą tej propozycji jest etyka deontologiczna brytyjskiego filozofa Williama Davida Rossa (1877–1971), uznająca istnienie obiektywnych i poznawalnych prawd moralnych. System etyczny Rossa jest więc opozycyjny względem dominującej w filozofii anglosaskiej

1 Zob. Jerzy Kopania, Maria Nowacka, „Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji”, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018), 31–70. Profesorowi Jerzemu Kopani pragnę podziękować za dyskusję w trakcie pisania niniejszego artykułu i za szereg rad i wskazówek.

2 Należy odróżniać etykę medyczną od deontologii lekarskiej. Ta druga jest etyką wykonywania zawodu i formułuje etyczne zasady i normy postępowania właściwe dla lekarzy, a niepokrywające się z zasadami i normami etyki ogólnej. Zakresy tych dwu dziedzin częściowo na siebie zachodzą. Zob. Kazimierz Szewczyk, *Etyka i deontologia lekarska* (Kraków: PAU, 1994).

3 Zob. Grzegorz Hołub, „W stronę bioetyki personalistycznej”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 19 (2003): 177–194.

4 Zob. Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jarczyński (Warszawa: Książka i Wiedza, 1996), 131–411.

etyki konsekwencjalistycznej, oceniającej moralność czynu z uwagi na jego konsekwencje. Odwołujemy się do koncepcji deontologicznej etyki medycznej, ponieważ projekty transhumanistyczne oceniane są przez zwolenników ideologii na gruncie etyki utylitarystycznej, a zatem uznanie, że ich realizacja polepszy dobrostan człowieka, przesądza o ich akceptacji. Naszym celem jest natomiast dokonanie oceny ich możliwych konsekwencji z punktu widzenia uznanych norm moralnych.

Wskazane cztery zasady etyki medycznej nie mają charakteru absolutnego, a więc jesteśmy moralnie zobowiązani do ich przestrzegania, o ile nie popadają w konflikt z zasadami o wyższej albo tej samej mocy. Gdy konflikt taki zachodzi między zasadami o równej mocy, znajdujemy się w sytuacji dylematu moralnego – nie mamy jasnej i jednoznacznej wskazówki, jak postąpić, i musimy zdać się na głos własnego sumienia. W odniesieniu do realizacji projektów transhumanistycznych należy poczynić dwie konstatacje. Po pierwsze, jeżeli realizacja danego projektu nie narusza danej zasady, nie wynika z tego, że jest moralnie dopuszczalna; w takiej sytuacji powinniśmy dokonać oceny moralnej owego projektu z punktu widzenia stosownej normy moralnej o charakterze absolutnym. Po drugie, jeżeli realizacja projektu narusza zasadę, wówczas albo może być ona moralnie dopuszczalna z racji uznania jakiejś zasady wyższej, albo nie może być ona moralnie dopuszczalna, ponieważ pozostaje w sprzeczności z jakąś absolutną normą moralną.

W poniższych wywodach nie będziemy dokonywać oceny transhumanistycznych projektów ulepszania człowieka na gruncie określonych norm moralnych. Poprzestaniemy jedynie na wskazaniu, czy i na ile poszczególne cztery podstawowe zasady etyki medycznej są przez dany projekt naruszane, jakie są możliwe konsekwencje moralne tego naruszenia, oraz na rozważeniu, na ile prawdopodobna jest zmiana naszego dotychczasowego stanowiska etycznego z uwagi na spodziewane korzyści.

Etyka leczenia człowieka

Wskazane cztery zasady podstawowe etyki medycznej nie tworzą hierarchii, mogą też ze sobą kolidować; zachodzenie takich kolizji rodzi dylematy moralne, czyli sytuacje, gdy nie potrafimy rozstrzygnąć, której z kolidujących ze sobą zasad powinniśmy przyznać pierwszeństwo na gruncie wyznawanych przez nas wartości. Najmocniej zakorzeniona w moralności potocznej zdaje się zasada autonomii i obecnie w przestrzeni działań medycznych nie ma przyzwolenia na jej świadome i celowe łamanie, a jedynie dopuszczalne są konkretne wyjątki z uwagi na

stan pacjenta. Dlatego rozpoczniemy nasze rozważania od tej właśnie zasady, następnie opiszemy łącznie dwie kolejne, ponieważ dopełniają się wzajemnie i często są utożsamiane, odrębnie zaś omówimy zasadę czwartą. W skrótowym przedstawieniu zasad ukażemy te aspekty, które mają najistotniejsze znaczenie dla możliwych zmian etyki medycznej w perspektywie transhumanistycznej.

Poszanowanie autonomii pacjenta

Autonomia człowieka jest konsekwencją jego rozumnej natury i związanej z tym przyrodzonej godności osoby ludzkiej, a realizuje się w możliwości swobodnego dokonywania wyborów zgodnie z osobistymi dążeniami, oczekiwaniami czy planami. Autonomię można więc uważać za jedno z podstawowych praw człowieka, a tym samym jej pogwałcenie poprzez narzucenie jednostce (za pomocą siły, wprowadzenia w błąd, kłamliwej perswazji itp.) jakiejś decyzji czy określonego postępowania należy uznać za nieetyczne. W praktyce lekarskiej poszanowanie autonomii osoby polega na tym, że wszelkie działania terapeutyczne mogą być podjęte wyłącznie po udzieleniu przez pacjenta świadomej zgody.

Z punktu widzenia niniejszych rozważań istotne znaczenie ma kwestia, w jakim stopniu możliwe jest respektowanie zasady autonomii pacjenta. Zagadnienie to ma dwa aspekty. Po pierwsze, stan pacjenta często uniemożliwia uzyskanie od niego świadomej zgody na podjęcie określonych działań. Po drugie, nawet sam pacjent zazwyczaj nie jest kompetentny, aby ocenić, czy proponowany tok leczenia jest właściwy, a więc zdaje się na decyzje lekarza, czyli rezygnuje w jakimś stopniu z przysługującej mu autonomii⁵. Pierwszy problem skłonni jesteśmy widzieć raczej jako niekontrowersyjny – uznajemy za oczywiste, że w sytuacji zagrożenia życia pacjenta lekarz podejmuje stosowne decyzje i działania samodzielnie, skoro nie jest możliwe uzyskanie zgody; chcemy, aby lekarz działał natychmiast, jeśli sami znajdziemy się w takiej sytuacji, a lekarz zakłada, że taka jest nasza wola. Natomiast drugi problem rodzi wątpliwości i kontrowersje, co wyrazić można, pytając, na ile lekarz może i powinien przyjmować wobec pacjenta postawę paternalistyczną, jak też w jakim stopniu pacjent może i powinien rezygnować ze swej autonomii, zdając się na lekarza na różnych etapach terapii.

Postawa paternalistyczna w medycynie wyrasta zarówno z potrzeb psychicznych pacjenta, jak i z potrzeb psychicznych lekarza. Pacjent

5 Szersze omówienie zob. Maria Nowacka, *Autonomia pacjenta jako problem moralny* (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005).

całkowicie podporządkowuje się decyzjom lekarza wtedy, gdy ma świadomość, iż nie potrafiłby racjonalnie uzasadnić swej odmowy, ale także wtedy, gdy natężenie strachu przed chorobą uniemożliwia podjęcie racjonalnej decyzji. Pacjent zachowuje więc swoją autonomię, jeśli jest zdolny dokonać trzeźwego osądu i racjonalnie ocenia, że może i powinien zaufać wiedzy lekarza. Lekarz natomiast na gruncie swojej wiedzy żywi przekonanie, że określone działania terapeutyczne są jedynie właściwe, a więc skłonny jest przymusić do ich zaakceptowania pacjenta, uznając, że jego odmowa jest nieracjonalna. Dopuszczalne prawnie przypadki zmuszania jednostki do poddania się określonym działaniom medycznym są nieliczne, a uzasadnia się je tym, że nie chcąc się do nich stosować, jednostka świadomie bądź nieświadomie szkodzi sobie lub innym jednostkom; jako przykład można podać leczenie niektórych chorób psychicznych, przymusowość pewnych szczepień, izolację i kwarantannę w przypadku niektórych chorób zakaźnych. Zazwyczaj przypadki naruszania autonomii pacjenta mają charakter perswazyjnej manipulacji ze strony lekarza lub instytucji opieki zdrowotnej.

Zakaz szkodenia a nakaz czynienia dobra

Zasada nieszkodzenia wyraża moralny zakaz podejmowania jakichkolwiek działań z intencją wyrządzenia krzywdy lub spowodowania szkody drugiemu człowiekowi. W przestrzeni działań medycznych jest ona rozumiana jako nie tylko zakaz świadomego i celowego działania na szkodę pacjenta, co zapewne dla każdego jest, a przynajmniej powinno być, oczywiste, ale także i przede wszystkim jako nakaz porównywania przewidywanych skutków korzystnych planowanej terapii z przewidywanymi skutkami niekorzystnymi oraz podejmowania działania jedynie w przekonaniu, że skutki pozytywne zdecydowanie przeważają nad negatywnymi⁶. Ten drugi aspekt zasady nieszkodzenia jest jednak z natury swej niejednoznaczny, ponieważ ocena, czy dany skutek jest, a jeśli tak, to w jakim stopniu, korzystny dla pacjenta, ma w jakiejś mierze charakter subiektywny. Ostateczna ocena należy, zgodnie z zasadą autonomii, do pacjenta; jednak może być ona sprzeczna z opartą na wiedzy medycznej oceną lekarza.

Należy zauważyć, że porównywanie przewidywanych skutków korzystnych interwencji medycznej z przewidywanymi skutkami negatywnymi i uznanie, że skutki korzystne przeważają, jest w istocie uznaniem, że

6 Zob. David DeGrazia, Joseph Millum, *A Theory of Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 58–96.

podejmując dane działanie, lekarz działał będzie dla dobra pacjenta; tym samym więc zasada nieszkodzenia jawi się jako aspekt (czy druga strona) zasady dobroczynności⁷. Zasada dobroczynności jest jednak przeciwnie nakierowana, tzn. nakazuje podjęcie pozytywnych działań zmierzających do udzielenia pomocy (wyświadczenia dobra), podczas gdy zasada nieszkodzenia nakazuje powstrzymanie się od działań przynoszących szkodę, czyli ma charakter negatywny. Stosowanie się do zasady dobroczynności może jednak również generować konflikty między oceną lekarza, co jest dobre dla pacjenta, a oceną pacjenta, co jest dobre dla niego. Ponadto mogą powstawać sytuacje konfliktowe, kiedy lekarz musi dokonywać wyboru, wobec którego z pacjentów powinien podjąć dane działanie, skoro nie może w tym samym czasie podjąć go wobec wszystkich; wskazuje to na swoiste przeciwieństwo zasad nieszkodzenia i dobroczynności⁸.

Zasada sprawiedliwości

Sprawiedliwość tradycyjnie rozumiana jest jako dawanie każdemu tego, co mu się należy; sformułowanie takie pochodzi od rzymskiego prawnika Ulpiana. To bardzo ogólne i dopuszczające wielość interpretacji rozumienie musi być na gruncie działań medycznych doprecyzowane i dookreślone, co czyni się przez wskazanie, że wszystkich pacjentów należy traktować równo, tzn. nie można nikogo ani dyskryminować, ani uprzywilejowywać ze względu na jego pochodzenie, stan społeczny, poglądy, religię itp. Równe traktowanie powinno być realizowane w relacjach personelu medycznego z pacjentem i w sferze dostępu do opieki medycznej oraz do środków leczniczych. Istotne jest, że zasada sprawiedliwości w medycynie ma dwa wymiary: indywidualny i społeczny. W wymiarze indywidualnym odnosi się do jednostkowych relacji między personelem medycznym a pacjentem, natomiast w wymiarze społecznym dotyczy organizacji opieki medycznej w skali całego kraju.

Przestrzeganie zasady sprawiedliwości w opiece zdrowotnej nie jest sprawą łatwą i często napotyka przeszkody biorące się z naturalnych uwarunkowań konkretnych ludzi, błędnych rozwiązań organizacyjnych, braku środków leczniczych, zbyt niskich nakładów finansowych itp.; często

7 Zob. Raanan Gillon, *Etyka lekarska. Problemy filozoficzne*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna (Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 1997), 87–96 i 178–180.

8 Jest to naturalną konsekwencją faktu, że nie jest możliwe podjęcie pozytywnego działania wobec wszystkich ludzi. „Możemy powstrzymać się przed wyrządzaniem krzywdy wszystkim ludziom, ale nie możemy wszystkim wyświadczać dobra” (Beauchamp, Childress, *Zasady etyki medycznej*, 275).

powodują one powstawanie dylematów moralnych⁹. Należy także mieć na uwadze, że w sferze opieki medycznej nie jest możliwe przyjęcie jednej koncepcji sprawiedliwości w odniesieniu do problemu rozdziału środków opieki medycznej. W poszczególnych krajach i w różnych środowiskach medycznych przyjmuje się jedną z czterech koncepcji sprawiedliwości¹⁰. Według koncepcji libertariańskiej dystrybucja środków powinna dokonywać się według zasad rynkowych, czyli indywidualna możliwość zależy od możliwości finansowych, przy zapewnieniu w ograniczonym zakresie darmowej opieki osobom pozbawionym środków do życia. Zgodnie z koncepcją utylitarną dystrybucja środków powinna następować według zasady maksymalnej korzyści dla wszystkich. Zgodnie z koncepcją egalitarną dystrybucja środków powinna być realizowana ściśle według potrzeby. Według koncepcji restoratywnej dystrybucja środków powinna następować tak, aby była korzystna dla tych, którzy z powodu różnych zaszłości historycznych i społecznych są w niekorzystnej sytuacji. W większości krajów koncepcja libertariańska nie jest obecnie (przynajmniej w teorii) akceptowana; nie ma jednak zgody co do tego, która z pozostałych powinna zostać uznana za najwłaściwszą.

Oparcie etyki medycznej na określonych zasadach moralnych świadczy o tym, że jest to etyka deontologiczna. Przyjmuje się, że w procesie leczenia lekarz powinien kierować się tymi zasadami, ponieważ są one pochodne od pewnych podstawowych norm moralnych, co do których obowiązywania istnieje powszechna zgoda. Ponieważ stosowanie tych zasad może rodzić dylematy moralne, w sytuacjach takich może zachodzić konieczność oceny działań ze względu na ich skutki, czyli odwołanie się do etyki konsekwencjalistycznej. Jednak co do swej istoty etyka leczenia jest etyką powinności.

Etyka ulepszania człowieka

Transhumanizm można określić jako szeroko zakrojony projekt permanentnego ulepszania człowieka w celu doprowadzenia go do stanu postczłowieczeństwa¹¹. Nowy człowiek ma być doskonalszy od obecne-

9 Zob. Beata Szymańska, „Zasada sprawiedliwości a dostęp do opieki zdrowotnej”, *Prawo i Społeczeństwo* 12 (1) (2012): 159–178. Podstawą rozważań autorki jest koncepcja sprawiedliwości Johna Rawlsa.

10 Zob. John R. Willams, *Podręcznik etyki lekarskiej*, tłum. M. Szewczyński (World Medical Association, 2005), 55–59, <https://www.wma.net/what-we-do/education/medical-ethics-manual/> (dostęp: 25.02.2022).

11 Charakteryzując transhumanizm, korzystamy z dwu opracowań: Jerzy Kopania, „Kartezjanizm transhumanistyczny”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa*

go człowieka w stopniu dla nas niewyobrażalnym – wszystko to, czym dysponuje obecnie, ma zostać wzmocnione i udoskonalone, nadto zaś ma on być wyposażony w nowe możliwości percepcyjne, rozumowe i psychiczne. W dalszej perspektywie postczłowiek ma się stać transcztłowiekiem, czyli bytem uwolnionym od ograniczeń biologicznych, umysłem przelany w sieć, co zapewni mu nieograniczone co do długości istnienia, może nawet nieśmiertelność. Jako że tak ulepszany i przemieniany człowiek będzie mógł żyć jedynie w stale przystosowywanym do jego potrzeb środowisku, to można powiedzieć, że transhumanizm jest zarazem projektem przekształcania i przemieniania świata¹². Metod i narzędzi, dzięki którym możliwe będzie stałe ulepszające modyfikowanie świata i człowieka, dostarczać ma ciągły rozwój nauki i techniki. A dokonywać ma się ten proces na dwu drogach: cyborgizacji i modyfikacji genetycznych.

Rozwój cyborgizacji zaszedł bardzo daleko i nie chodzi już tylko o zastępowanie lub wzmocnianie narządów człowieka urządzeniami mechanicznymi. Tworzone są coraz doskonalsze hybrydowe połączenia ludzi i maszyn neuroimplantami łączącymi mózg z urządzeniami mechanicznymi, dzięki czemu możliwe staje się sterowanie nimi za pomocą sygnałów myślowych. Co więcej, rozwój zastosowań nanotechnologii¹³ w medycynie umożliwić ma wprowadzanie w coraz większym zakresie nanostruktur do struktury organizmu, tak aby stawały się one jego częścią i oddziaływały na jego tkanki. Celem takich działań jest całościowe monitorowanie organizmu umożliwiające natychmiastowe reagowanie na wszelkie odstępstwa od normy, a także rozwój nanomedycyny

filozoficzna, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2021), 185–218; Jerzy Kopania, „Transhumanizm jako magia racjonalna”, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. XI: *Instrumentarium wojny kulturowej*, red. Teresa Grabińska, Piotr Szczepański (Wrocław: Wydawnictwo Akademii Wojsk Lądowych, 2021), 139–167.

- 12 Ray Kurzweil, jeden z głównych przedstawicieli transhumanizmu, przewiduje, że nowy, niebiologiczny gatunek ludzki związany będzie z całym wszechświatem, analogicznie jak obecnie nasz umysł związany jest z naszym ciałem. „Ostatecznie cały wszechświat nasyci się naszą inteligencją. Taka będzie jego przyszłość. To my będziemy określać własny los, który raczej nie będzie zdeterminowany przez obecne „bezrozumne, proste, maszynowe siły, które rządzą mechaniką nieba” (Ray Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska i A. Nowosielska (Warszawa: Kurhaus, 2013), 41.
- 13 Przez nanotechnologię rozumie się tworzenie obiektów o rozmiarach od 1 do 100 nanometrów; nanometr to jedna milionowa milimetra. Perspektywy rozwoju nanotechnologii omawia Ed Regis, *Nanotechnologia, narodziny nowej nauki, czyli świat cząsteczka po cząsteczce*, tłum. M. Prywata (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001).

regeneracyjnej tworzącej mechanizmy samoodtworzenia organicznych struktur tkankowych.

Z cyborgizacją nanotechnologiczną łączy się wielkie nadzieje na wydłużenie ludzkiego życia i uczynienie go zdrowszym. Niewątpliwie w jakiejś mierze są to nadzieje zasadne. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że im bardziej posuniemy się skutecznie na tej drodze, w tym większym stopniu człowiek stawał się będzie hybrydą struktur organicznych i struktur sztucznych, a zapewne też struktury sztuczne, będące wytworami techniki, w coraz większym zakresie zastępować będą struktury organiczne. Transhumaniści przewidują taki właśnie rozwój cyborgizacji, popierają go z uwagi na zakładane korzyści i sądzą, że właśnie z tej racji akceptować będziemy stopniowe stawanie się cyborgami.

Szczególne nadzieje wiążą transhumaniści z rozwojem genetyki i biotechnologii. Coraz więcej wiemy o mechanizmach genetycznych, w szczególności o ekspresji genów¹⁴, a zatem coraz lepiej rozumiemy relacje między wrodzonymi treściami materiału genetycznego a oddziaływaniami zewnętrznymi, jak też potrafimy już w jakimś stopniu dokonywać modyfikacji genów. Można przewidywać, że z czasem udoskonalone zostaną metody biotechnicznego wpływania na ekspresję genów i metody inżynierii genetycznej, czyli metody wprowadzania pożądaných zmian do genomów i eliminowania genów szkodliwych. Transhumaniści są przekonani, że w niedalekiej przyszłości dzięki rozwojowi biotechnologii zapoczątkujemy proces genetycznego ulepszania człowieka.

Ulepszanie genetyczne człowieka dokonywać się ma we wszystkich trzech aspektach jego bytowości: cielesnym, psychicznym i umysłowym¹⁵. Przez ulepszanie ludzkiego ciała transhumaniści rozumieją nie tylko wzmacnianie sił fizycznych i zdrowotności, co skutkować ma życiem zdrowszym i dłuższym, ale także dodawanie właściwości, którymi obecnie człowiek nie dysponuje, w szczególności wzmacnianie zmysłów i dodawanie nowych możliwości zmysłowych. Genetyczne ulepszanie psychiki człowieka polegać ma na wzmacnianiu pozytywnych uczuć i emocji, a przytłumianiu lub eliminowaniu negatywnych. Proces genetycznego ulepszania umysłu dotyczyć ma pamięci, wyobraźni, zdolności poznawczych i sprawności myślenia. Transhumaniści zakładają, że

14 Zob. George Orphanides, Danny Reinberg, „A Unified Theory of Gene Expression”, *Cell* 108 (4) (2002): 439–451. Chodzi o to, że wprawdzie wszyscy mamy ten sam materiał genetyczny, a mimo to każda jednostka jest inna, ponieważ w naszych komórkach dokonuje się na różnych etapach różna ekspresja genów.

15 Zob. Nick Bostrom, „Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up”, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. Bert Gordijn, Ruth Chadwick (Dordrecht: Springer, 2008), 107–137.

zmiany genetyczne wprowadzane będą już na etapie życia płodowego, ponieważ umożliwi to ich dziedziczenie; realizowanie tych planów będzie więc powoływaniem do życia kolejnych pokoleń ulepszonych w porównaniu z pokoleniami poprzednimi.

Etyka medyczna wobec projektów transhumanistycznych

Gdyby rozpoczęto realizowanie projektów transhumanistycznych, zapewne nie prowadziłoby to do odrzucenia żadnej z uznawanych przez nas zasad etyki medycznej – należy raczej zakładać, że zaczęto by tak je interpretować, aby podejmowane działania nadal pozostawały z nimi w zgodzie, lub też zaczęto by argumentować, że dane działanie stanowi uzasadniony wyjątek. Wolno domniemywać, że proces taki rozwijałby się analogicznie jak obecne procesy swoistego dostosowywania zasad etyki medycznej do nowej wiedzy medycznej i nowych możliwości terapeutycznych. Na przykład zasadę autonomii interpretuje się tak, aby możliwe było niestosowanie jej wobec określonej kategorii osób, jak też uzasadnia się jej złamanie w określonych sytuacjach. Jak wskazano powyżej, projekty transhumanistyczne mieszczą się w sferach cyborgizacji i manipulacji genetycznych; należy więc przedyskutować konsekwencje etyczne ewentualnych realizacji projektów z jednej i drugiej sfery oddzielnie w odniesieniu do projektów ulepszania człowieka na etapie życia dojrzałego (samoświadomego) i w odniesieniu do etapu życia nie-autonomicznego, w szczególności życia płodowego.

Etyka cyborgizacji

Nie wydaje się, aby proces wprowadzania do organizmu człowieka elementów sztucznych (nieorganicznych) powodował opory moralne. Raczej należy domniemywać, że kolejne możliwości wzmacniania sił organizmu poprzez wszczepianie różnego rodzaju protez i poprzez wprowadzanie nanocząstek zostaną uznane za pożądane, jeśli tylko zwiększać będą dobrostan jednostki. Z pełnym poczuciem oczywistości akceptujemy przecież wprowadzanie do organizmu struktur sztucznych, na przykład protez stawu biodrowego czy rozruszników serca, więc będziemy akceptować kolejne możliwości, łącznie ze zwiększaniem udziału nanorobotów w ludzkim ciele. W sferze działań medycznych w coraz większym stopniu zaczynamy traktować nasze ciało jako obiekt względem nas zewnętrzny, który możemy dowolnie modyfikować i uzupełniać. W decydujący sposób przyczynił się do tego rozwój chirurgii transplantacyjnej.

Skuteczność w ratowaniu życia drogą przeszczepów sprawia, że obecnie powszechnie akceptujemy zastępowanie „zużytych” części organizmu częściami pobranymi z innego organizmu, także organizmu zwierzęcego; tym bardziej więc akceptować będziemy obecność w naszym ciele coraz większej ilości części nieorganicznych.

Na tej podstawie możemy domniemywać, że rozwój procesu cyborgizacji zrazu nie będzie powodował żadnych zmian w rozumieniu podstawowych czterech zasad etyki medycznej. Nie tylko wprowadzanie w życie kolejnych możliwości terapeutycznych, ale nawet realizowanie planów ulepszania organizmu przez zastępowanie elementów organicznych nieorganicznymi lub wprowadzanie nanorobotów nie będzie wymagało zmiany rozumienia zasady poszanowania autonomii pacjenta, zakazu działania na jego szkodę, nakazu czynienia dobra i przestrzegania zasady sprawiedliwości. Wszystkie problemy, jakie powstają w konkretnych sytuacjach, gdy chcemy te zasady stosować, pozostaną w swej istocie takie same. Jednak można także przewidywać, że od pewnego momentu rozwoju i doskonalenia procesu cyborgizacji musiałyby zacząć zmieniać się – choć początkowo nie byłoby to powszechnie zauważalne – rozumienie podstawowych zasad medycznych. Inaczej mówiąc, człowiek od pewnego poziomu swej cyborgizacji musi inaczej rozumieć świat i samego siebie, jak też inne muszą stać się relacje międzyludzkie. Grunt pod tę zmianę jest przygotowywany już obecnie, choć jeszcze nie w pełni jesteśmy tego świadomi.

Wiadomo, jak duży nacisk kładzie się obecnie na profilaktykę zdrowotną; całkiem zasadnie argumentuje się, że lepiej jest zapobiegać powstawaniu chorób niż leczyć chorych. Zgadza się z tą oczywistą tezą, należy jednak mieć na uwadze, że warunkiem koniecznym skutecznego zapobiegania jest posiadanie jak najwcześniej i w jak największej ilości informacji o aktualnym stanie organizmu i przewidywanym stanie przyszłym. Musimy zatem jak najskuteczniej i jak najbardziej wszechstronnie monitorować na bieżąco procesy zachodzące w organizmie. Taki monitoring staje się obecnie coraz powszechniejszy – mierzymy ciśnienie tętnicze, poziom cholesterolu, wykonujemy różne badania kontrolne wątroby, tarczycy, kobiety wykonują badania piersi, a mężczyźni badania prostaty, nabieramy nawyku zaglądania do smartfonu, aby sprawdzić, ile kroków zrobiliśmy w ciągu dnia. To oczywiście tylko przykłady, a rozwój techniki medycznej i analitycznej daje nam coraz większe możliwości w tym zakresie i coraz chętniej z nich korzystamy. Niewątpliwie rozwój nanorobotyki zwiększał będzie możliwości ciągłego monitorowania organizmu.

Lekarz i futurolog medyczny Bertalan Mesko w książce *My Health: Upgraded* dzieli się przewidywaniami, jak innowacyjne biotechnologie zmieniać będą opiekę zdrowotną¹⁶. W szczególności dowodzi – na podstawie rozmów z pacjentami i lekarzami, a także na własnym przykładzie – że już obecnie przygotowujemy się mentalnie i psychicznie do coraz pełniejszego akceptowania ciągłej kontroli stanu organizmu. Jego zdaniem przyszła opieka zdrowotna kształtowana będzie przez cyfrową technologię zdrowotną, a my już dziś jesteśmy na to gotowi. Na własnym przykładzie ukazuje, jak dzięki codziennemu monitoringowi tak zmienia swoje nawyki i zachowania, by powiększało to jego dobrostan fizyczny i psychiczny. W jednym z wywiadów, polecając swoją książkę, mówi, jak dalece sam stosuje się do podawanych przez siebie zaleceń, i wyjaśnia, dlaczego to czyni.

Najpierw musimy dowiedzieć się, co jest nie tak z naszym zdrowiem, z radzeniem sobie z chorobami, ze stylem życia. Kiedy byłem nastolatkiem, miałem dość huśtawek nastroju, na które cierpi każdy nastolatek. Jednego dnia możesz szczęśliwie skupić się na tym, co ważne, innego jesteś przygnębiony bez powodu. Jako dość racjonalna osoba postanowiłem to zmienić. Ale do tego potrzebowałem danych. Zacząłem przypisywać punktację od jednego do dziesięciu do mojego codziennego stanu emocjonalnego, fizycznego i psychicznego, aby śledzić zmiany w czasie. Pomyślałem, że to może zmniejszyć moje wahania nastroju. Zadziałało. I wciąż codziennie zapisuję swoje oceny. Od 21 lipca 1997 r. nie opuściłem ani jednego dnia. Na początku używałem prostych notatek. Teraz zapisuję swoje dane w dokumencie Google. Zajmuje mi to kilka sekund dziennie. W ten sposób mogę dostosować swój styl życia za każdym razem, gdy zauważę jakąś tendencję lub spadek na wykresie mojego życia. Odkryłem, że mój wynik fizyczny jest ogólnie stabilny i wysoki (czyli dobry) w dni powszednie, mój wynik psychiczny spada w ciągu weekendu, a mój wynik emocjonalny jest najwyższy w piątek i w sobotę. Ponadto odkryłem silną korelację między większą ilością ćwiczeń a sprawnością umysłową – teraz ćwiczę codziennie, aby móc się skoncentrować. Taka prosta rzecz doprowadziła do poważnych konsekwencji. Dane pomogły mi zdecydować, co dodać lub usunąć z mojego rutynowego stylu życia. Pomogły mi żyć inaczej i znaleźć równowagę, której szuka tak wiele osób. Dopiero gdy wiesz, co poprawić, powinieneś zacząć szukać odpowiedniej technologii, która pomoże mierzyć wyniki¹⁷.

16 Zob. Bertalan Mesko, *My Health: Upgraded. Revolutionary Technologies to Bring a Healthier Future* (Webicina Kft., 2015).

17 Bertalan Mesko [interview], *A Medical Futurist Discusses Health and Transhumanism*, www.psychologytoday.com/us/blog/the-transhumanist-philosopher/201511/

Zauważmy, że zgodnie z powyższą wypowiedzią nie tylko rozwój biotechnologii ma zmieniać i kształtować nasze nawyki i zachowania, lecz także my sami powinniśmy niejako ten rozwój wyprzedzać, rozszerzać swoje nawyki i działania prozdrowotne, a w konsekwencji stymulować tworzenie kolejnych środków biotechnologicznych umożliwiających lepszą kontrolę stanu organizmu. Autor wypowiedzi podaje przykłady takich narzędzi, z których znaczna część to środki zwiększające cyborgizację człowieka. Niewątpliwie świadczą to o naszej gotowości do akceptowania procesu jej zwiększania, ale rodzi też pytanie, czy od pewnego poziomu cyborgizacji ilość docierających do nas danych o stanie organizmu nie spowoduje zmian w rozumieniu, co jest, a co nie jest moralne w sferze działań wzmacniających i ulepszających za pomocą cyborgizacji nasz organizm. Gdy celem cyborgizacji jest zwalczanie choroby, korygowanie wad cielesnych lub zastępowanie niesprawnych organów, nie ma powodów, aby w odniesieniu do tego rodzaju działań inaczej rozumieć sens podstawowych zasad etyki medycznej. Konieczność zmiany ich sensu musi jednak pojawić się w momencie, gdy celem cyborgizacji stanie się coraz pełniejsze permanentne monitorowanie stanu organizmu za pomocą nanorobotów.

Przede wszystkim pojawia się pytanie, w jakim stopniu człowiek-cyborg, do którego na bieżąco docierają informacje o aktualnym stanie jego organizmu, pozostawał będzie nadal osobą autonomiczną. Medyczna zasada autonomii niewątpliwie odnosić się będzie do niego w sytuacjach wyrażania (albo niewyrażania) zgody na dokonanie kolejnych ingerencji w jego organizm, tj. wymiany lub wprowadzenia nowych elementów organicznych lub nieorganicznych w celu „ulepszenia” go. Jednak w sytuacjach, gdy dostarczane informacje wskazują na konieczność dokonania określonych działań leczniczych farmakologicznych lub chirurgicznych (w tym także terapeutycznego wszczepienia nowych elementów nieorganicznych), człowiek-cyborg będzie skłonny z góry akceptować działania zalecane przez odpowiednie algorytmy terapeutyczne, ponieważ z jednej strony coraz trudniej będzie mu zrozumieć to, co się dzieje w jego organizmie, w którym pewne działania naprawcze będą dokonywane automatycznie przez nanoroboty, z drugiej strony zaś coraz większą ufność będzie pokładał w ustaleniach dokonywanych przez lekarzy wspomaganych przez sztuczną inteligencję. Można zatem przewidywać, że im większa liczba nanorobotów w organizmie,

medical-futurist-discusses-health-and-transhumanism (dostęp: 15.03.2022). Wywiad przeprowadził w listopadzie 2015 r. Zoltan Istvan, dziennikarz, futurysta i transhumanista, autor powieści science fiction *The Transhumanist Wager*.

tym większy stopień paternalizmu medycznego. A ujmując tę kwestię w innym aspekcie, możemy powiedzieć, że zasada autonomii osoby ludzkiej będzie w tym mniejszym stopniu stosowana w przestrzeni działań medycznych, w im większym stopniu i zakresie organizm człowieka poddawany będzie stałemu monitoringowi zdrowotnemu. Być może byt ludzki otrzymujący pełną informację bieżącą o stanie swego organizmu nie byłby bytem autonomicznym w sferze działań medycznych.

Zmniejszanie się sfery podejmowania decyzji autonomicznych musi modyfikować rozumienie pozostałych zasad etyki medycznej. Jeśli chodzi o zasadę nieszkodzenia i zasadę czynienia dobra, to w odróżnieniu od medycznej zasady autonomii, realizującej się w rezultacie wolnej decyzji osoby poddawanej działaniom terapeutycznym, te dwie zasady realizowane są przez wykonawców działań terapeutycznych. Oczywiście jest, że im mniejsza stawać się będzie sfera autonomicznych decyzji osoby poddawanej takim działaniom, w tym większym stopniu ich wykonawcy sami decydować będą, czy i na ile szkodzić one mogą pacjentowi, jak też w jakim stopniu zwiększają one jego dobrostan. W tym aspekcie będzie więc zachodził proces zmiany rozumienia nie samych tych zasad, lecz zmiany rozumienia tego, co jest dobre i wskazane dla pacjenta. Można domniemywać, że w sferze działań medycznych za dobro uznawane będzie wszystko, co zwiększa dobrostan fizyczny i psychiczny człowieka, a ocena, czy dane działanie ten dobrostan zwiększa, należeć będzie w coraz mniejszym stopniu do potencjalnego pacjenta, a w coraz większym do specjalistów z dziedzin medycznych i biotechnologicznych.

Analogiczne przewidywanie odnieść można do medycznej zasady sprawiedliwości. W tym wypadku również wolno domniemywać, że sama zasada sprawiedliwości nie będzie inaczej pojmowana, lecz dojdą nowe problemy związane z rozstrzygnięciem, co jest sprawiedliwe w sytuacji niemożności zapewnienia równego dostępu do środków zwiększających skuteczność i zakres monitorowania organizmu. Dylemat polegałby na konieczności dokonania wyboru: czy w pierwszej kolejności dajemy tym, którzy mają mniej, czy tym, którzy już mają więcej. Za pierwszą opcją przemawiają racje raczej emocjonalne, ponieważ jesteśmy skłonni w pierwszej kolejności pomagać bardziej potrzebującym; za wyborem drugiej opcji mogą przemawiać względy racjonalne, mianowicie wnioskowanie, że rozszerzanie i wzmacnianie w pierwszej kolejności kontroli organizmu osób młodszych i zdrowszych zmniejsza konieczność dokonywania u nich zewnętrznych badań kontrolnych, zwiększając tym samym środki, które można przeznaczyć na profilaktykę i leczenie osób starszych i w gorszym stanie zdrowia. Oczywiście do tego rodzaju dywagacji należy podchodzić z dużą dozą ostrożności.

Etyka zmian genetycznych

Projekty ulepszania ludzi za pomocą metod bioinżynierii są w istocie projektami eugenicznymi. Określenie to jest obciążone silnie negatywnymi konotacjami z uwagi na fakt, że działania eugeniczne miały najpierw wyłącznie, a potem w przeważającej liczbie charakter negatywny, tzn. polegały na uniemożliwianiu rozmnażania się jednostkom uznanym za niepełnowartościowe lub w skrajnych przypadkach (np. w nazistowskich Niemczech) wręcz na pozbawianiu ich życia. Obecnie projekty eugeniczne mają charakter pozytywny, tzn. są próbami ulepszającego modyfikowania genetycznego, choć liczne są także głosy usprawiedliwiające aborcje eugeniczne. O ile eugenika negatywna jest zdecydowanie odrzucana, o tyle liczba zwolenników stosowania eugeniki pozytywnej zdaje się wzrastać. Podstawą ich argumentacji jest przekonanie, że nie da się zatrzymać rozwoju genetyki i biotechnologii, a zatem nie powinniśmy bezwarunkowo sprzeciwiać się strategiom ulepszania człowieka, lecz powinniśmy prowadzić w tym zakresie rozsądną politykę¹⁸.

Odnosząc omawiane zagadnienie wyłącznie do osób autonomicznych, czyli zdolnych do świadomego i wolnego podejmowania decyzji, zauważymy, że dokonywanie modyfikacji genetycznych ich organizmów nie spowoduje zmian w rozumieniu czterech podstawowych zasad etyki medycznej. Mamy do czynienia z sytuacją analogiczną jak w omówionym wyżej przypadku cyborgizacji polegającej na wprowadzaniu do organizmu elementów nieorganicznych. Problem polega jednak na tym, że technologie umożliwiające dokonywanie modyfikacji genomu człowieka autonomicznego nie są jeszcze dostępne. Wprawdzie dokonuje się już pewnych ingerencji w ludzki genom w celach terapeutycznych, jednak ani nie prowadzi to do naruszenia medycznej zasady autonomii pacjenta, ani nie skłania do jakiegoś nowego rozumienia pozostałych zasad. Nie wiemy jednak, i nie potrafimy przewidzieć, jak dalece zmienić się może ich rozumienie przez ludzi poddanych daleko posuniętym ingerencjom

18 Wybitny filozof i etyk John Rawls (1921–2002) uważał, że jest to i nieuniknione, i moralnie wskazane. „Dążenie do roztropnej polityki w tej mierze jest czymś, co pokolenia wcześniejsze winne są następującym po nich, jest to więc kwestia powstająca pomiędzy generacjami. Z czasem więc społeczeństwo winno podjąć kroki, by przynajmniej zachować ogólny poziom naturalnych możliwości i zapobiec rozprzestrzenianiu się poważnych defektów. Środki te mają opierać się na zasadach, które strony zechciałyby zaakceptować dla dobra swych następców. (...) Możemy przypuszczać, że w dalszej perspektywie, jeśli istnieje jakaś górna granica ludzkich możliwości, osiągnęlibyśmy ostatecznie społeczeństwo o maksymalnej i równej wolności, którego członkowie cieszyliby się jak największymi równymi talentami” (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik (Warszawa: PWN, 1994), 154.

genetycznym zmieniającym ich psychikę i umysłowość. Niewątpliwie rozumienie rzeczywistości i samych siebie przez ludzi ulepszonych genetycznie będzie inne niż nasze, jednak nie wiedząc, jak daleko zajdziemy na tej drodze, nie potrafimy zasadnie prognozować, jak dalece będzie ono inne; tym samym nie potrafimy też przewidywać, jak zmieni się będzie sens czterech podstawowych zasad medycznych.

Niewątpliwie będziemy podejmować próby i wykorzystywać pojawiające się możliwości poprawiania naszego materiału genetycznego. Znany i głośny futurolog z przekonaniem twierdzi, że w pogoni za zdrowiem i szczęściem ludzie permanentnie będą poddawać się modyfikacjom, aż w końcu przestaną być ludźmi w naszym rozumieniu tego słowa. Już rozpoczęliśmy na razie niezauważalne, ale coraz głębsze zmienianie naszego „ja”:

Na naszych oczach technologie genetyczne włączają się w nasze codzienne życie, a my nawiązujemy coraz bliższe związki ze swoim DNA. Wraz z tym procesem na głębszym poziomie może dokonywać się jeszcze większe rozmywanie się pojedynczego „ja”, a autentyczny wewnętrzny głos może zniknąć w tłumie hałaśliwych genów. Stając wobec trudnych dylematów i decyzji, mogą przestać szukać własnego wewnętrznego głosu, a zamiast niego radzić się wewnętrznego parlamentu genetycznego¹⁹.

Ten „wewnętrzny głos” to głos sumienia. Jeżeli w rezultacie działań bioinżynierii otrzymamy nowe, inne sumienie, to znaczy, że będziemy kierować się inną etyką i wyznawać inną hierarchię wartości. Tym samym zmieniają się zasady etyki medycznej, jednak nie mamy podstaw do przewidywania, na czym te zmiany będą polegać. Rodzi to poważne obawy, że kiedy dostrzeżemy, iż niezauważalne początkowo zmiany prowadzą nas w złym kierunku, może być za późno, aby zatrzymać procesy, które je wywołują. Tym bardziej ważny jest namysł nad możliwymi konsekwencjami przyszłych działań eugenicznych. Szczególnym terenem, na którym taki namysł może i powinien być dokonywany, są próby modyfikowania ludzkiego genomu na etapie życia płodowego.

Etyka ulepszeń dziedzicznych

Transhumaniści wiążą wielkie nadzieje z postęпами w dziedzinie modyfikacji genetycznych dokonywanych na etapie życia płodowego,

19 Yuval Noah Harari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018), 421.

ponieważ wprowadzone zmiany byłyby dziedziczne, a zatem ludzie z kolejnych pokoleń byłiby „ulepszeni” w coraz większym stopniu. Ponieważ decyzję o poddaniu płodu modyfikacjom genetycznym z natury rzeczy podejmowałby ktoś niejako w imieniu przyszłej osoby dorosłej (autonomicznej), więc musiałoby to prowadzić do zmiany rozumienia medycznej zasady autonomii. Zasada ta w innym sensie rozumiana być musi w odniesieniu do osób autonomicznych, a w innym do osób, które dopiero staną się autonomiczne. W szczególności nie ma ona bezpośredniego zastosowania w przypadku osób na etapie życia płodowego – jest niejako scedowana na rodziców²⁰. Dotychczas wszelkich działań medycznych na osobach niecieszących się jeszcze pełną autonomią dokonywano w celach leczniczych, na podstawie zasadnego założenia, że będą one w przyszłości wdzięczni za wyleczenie. Celem ulepszających modyfikacji genetycznych nie jest jednak terapia.

Szybki rozwój genetyki i biotechnologii zapewne dawał będzie rodzicom niewyobrażalne obecnie możliwości kształtowania organizmu, psychiki i umysłowości mającego się narodzić dziecka. Natychmiast pojawia się pytanie, jak dalece rodzice mają prawo ingerować w genotyp dziecka. Powstaje dylemat: człowiek dorosły (autonomiczny) może oskarżać swych rodziców zarówno o to, że wyposażyli go we właściwości, których on teraz nie chce, jak i o to, że nie wyposażyli go we właściwości, które teraz chciałby posiadać. To oczywiście, że rodzice chcą wyposażyć swoje potomstwo w jak najwięcej umiejętności przydatnych w życiu dorosłym, marzą, by ich dzieci osiągnęły większy sukces życiowy niż oni, żywią nadzieję, że dziecku uda się zrealizować to, czego im się nie udało. Jak dotąd jedyną drogą, na której można starać się jak najlepiej ukształtować swoje potomstwo, są szeroko pojęte edukacja i wychowywanie, które jednak ani nie gwarantują sukcesu, ani nie mogą zastąpić brakujących uzdolnień i talentów. Jeśli pojawiać się zaczną możliwości kształtowania dziecka za pomocą inżynierii genetycznej, niewątpliwie większość rodziców będzie chciała z nich skorzystać. Problem, czym kierować się będą w doborze pożądanых cech i w jakim zakresie, stanowi odrębny temat, którego teraz nie podejmiemy, gdyż nie jest to konieczne dla rozważań nad możliwymi zmianami sensu podstawowych zasad medycznych. Należy natomiast wskazać ogólną zasadę, która stanowić będzie podstawę dokonywanych w przyszłości rozstrzygnięć.

20 Nie ma także bezpośredniego zastosowania w odniesieniu do noworodków, niemowląt, małych dzieci czy osób niepełnoletnich. Dla ułatwienia rozważań będziemy mówić jedynie o osobach na etapie życia płodowego, ponieważ pozostałe przypadki nie wnoszą nic istotnie nowego do kwestii zmian rozumienia podstawowych zasad medycznych.

Wolno przewidywać, że będzie nią tzw. zasada otwartej przyszłości²¹. Sformułował ją amerykański filozof prawa Joel Feinberg (1926–2004), wyróżniając cztery rodzaje praw przysługujących członkom rodziny: prawa odnoszące się i do dorosłych, i do dzieci, prawa odnoszące się tylko do dorosłych i starszych dzieci, prawa odnoszące się aktualnie tylko do dzieci oraz prawa odnoszące się do dzieci, ale nie aktualnie, lecz w przyszłości²². Ostatnie z nich Feinberg określił jako „prawa oparte na zaufaniu” (*rights in trust*); dysponuje nimi człowiek dorosły, ale dziecko nie jest jeszcze zdolne do korzystania z nich, a zatem powinny one być jakby zarezerwowane dla dziecka na przyszłość. Wynika z tego, że z jednej strony dorośli nie powinni czynić niczego, co mogłoby uniemożliwić dziecku dysponowanie w przyszłości którymś z tych praw, z drugiej strony zaś powinni czynić wszystko, co w przyszłości umożliwi dziecku dysponowanie nimi. W praktyce oznacza to zarówno nakazywanie dziecku pewnych zachowań czy działań uznanych za wskazane, jak i zabranianie innych, uznanych za szkodliwe. Jak twierdzi J. Feinberg, właśnie względ na przyszłą autonomię dziecka, gdy będzie już osobą dorosłą, często wymaga niedopuszczenia, by wolno mu było dokonać wolnego wyboru teraz. Czasowe ograniczenie autonomii dziecka jest więc konieczne dla zapewnienia mu prawa do otwartej przyszłości.

Na obecnym etapie rozwoju genetyki i biotechnologii nie jest jeszcze możliwe dokonywanie głębszej modyfikacji płodu. Rozwój autonomii dziecka jest więc realizowany poprzez podejmowanie działań wychowawczych, które sprzyjać będą rozwojowi autonomii dziecka, i poprzez powstrzymywanie się od działań, które ograniczałyby przyszłe korzystanie z autonomii przysługującej człowiekowi dorosłemu. Jeśli jednak w przyszłości stanie się możliwe charakterologiczne i umysłowe determinowanie mającego się narodzić dziecka, to niewątpliwie z tej możliwości zaczniemy korzystać w coraz większym stopniu. Będzie to rodzić wiele wątpliwości i dylematów sprowadzających się w istocie do problemu, w jakim stopniu rodzice mają prawo kształtować osobowość swego dziecka, a jeśli nie jest to prawo nieograniczone, to kto powinien – i na jakiej podstawie – nakładać bądź zdejmować konkretne ograniczenia. Ta „otwarta przyszłość” nie jest przecież kategorią bezwzględną, lecz relatywną, a jej treść wyznaczana jest zarówno przez wyznawane wartości i obyczaje rodziców, jak przez społeczny kontekst kulturowy, a nadto

21 Zob. Maria Nowacka, „Etyczne podstawy prawa dziecka do otwartej przyszłości”, *Studia Redemptorystowskie* 16 (2018): 33–53.

22 Zob. Joel Feinberg, „The Child’s Right to an Open Future”, w: Joel Feinberg, *Freedom and Fulfilment. Philosophical Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 76–97.

czynniki te podlegają zmianom. Należy też mieć na uwadze, że nie możemy przewidzieć, jak będzie wyglądała przyszłość, w której przyjdzie żyć dziecku, gdy już wydorosłeje.

Nie jest możliwe podanie w miarę jednoznacznego rozwiązania tego rodzaju problemów. Możemy jedynie stwierdzić, że prawo dziecka do otwartej przyszłości powinno być rozumiane jako nakaz rodzicielskiego sumienia, ponieważ to ono nakazuje rodzicom troszczyć się o dziecko i czynić wszystko, co w ich rozumieniu i na miarę ich możliwości zwiększa jego szanse na jak najlepsze życie. Niestety sumienie nie wskazuje, jakie są właściwe sposoby i metody jak najlepszego wypełniania moralnego obowiązku zapewnienia dziecku prawa do otwartej przyszłości. Rodzice muszą posługiwać się swoim rozumem, zachowywać się rozsądnie i kierować mądrze swoimi emocjami. Nie jest to ani łatwe, ani niezawodne. Transhumaniści są świadomi tych trudności, ale nie mają wątpliwości, że jest naszym moralnym obowiązkiem korzystać ze zwiększających się możliwości działań eugenicznych²³. Ich zdaniem zwiększający się dynamicznie rozwój wiedzy i technologii powodował będzie coraz większe zagubienie człowieka w rzeczywistości, która go otacza. Dlatego będziemy musieli ulepszać genetycznie kolejne pokolenia, zapewniając im w ten sposób przystosowanie do nowej, ciągle zmieniającej się rzeczywistości. Można też przewidywać, że wraz z przyrostem wiedzy z zakresu genetyki i zwiększaniem się możliwości biotechnologii coraz więcej decyzji dotyczących kształtowania osobowości przyszłych pokoleń podejmowana będzie nie przez jednostki, lecz przez instytucje państwowe, decydujące, jakich modyfikacji genetycznych należy dokonywać w okresie płodowym, aby urodzone dziecko weszło w świat stojący przed nim otworem.

W ramach projektów transhumanistycznych prawo dziecka do otwartej przyszłości nabiera nowego sensu²⁴. Nie chodzi już tylko o takie wychowywanie i takie ulepszanie genetyczne dziecka, aby w jak

23 „Dążąc do tego, by mieć jak najlepiej przystosowane do życia dziecko (*the most advantaged child*), musimy wyrobić sobie rozsądne opinie w trudnych pytaniach o istotę dobrostanu i dobrego życia oraz o wagę, jaką powinniśmy przywiązywać do rozważań na temat perspektyw przyszłych dzieci, gdy wchodzi one w kolizję z innymi względami moralnymi. Niektórzy ludzie woleliby unikać takich pytań. Są to jednak pytania, których nie możemy uniknąć, jeśli mamy dokonywać właściwych wyborów prokreacyjnych” (Julian Savulescu, Guy Kahane, „The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life”, *Bioethics* 23 (5) (2009): 278.

24 Zob. Maria Nowacka, „Transhumanistyczny sens prawa dziecka do otwartej przyszłości”, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019), 93–119.

największym stopniu i jak najskuteczniej korzystało z możliwości, które otworzą się przed nim w dorosłym życiu – celem staje się takie ukształtowanie osobowości mającego się narodzić dziecka, aby w ogóle mogło ono funkcjonować w nowej rzeczywistości w sposób właściwy człowiekowi. A ponieważ dziecko niepoddane modyfikacjom genetycznym radziłoby sobie gorzej w dorosłym życiu, więc aby zapobiec powstawaniu drastycznych nierówności społecznych, prawo dziecka do otwartej przyszłości może zacząć być interpretowane jako wyrażające powszechny obowiązek dokonywania takich modyfikacji. Na gruncie współczesnej etyki medycznej przyjmuje się, że dziecko dysponuje właściwym dla swego wieku zakresem autonomii, a działania medyczne mają służyć do jej poszerzania; obowiązuje więc zasada, że uprawnione są tylko takie formy paternalizmu wobec dziecka, które zwiększają jego autonomię²⁵. Proces modyfikacji genetycznych płodów w pewnym momencie musiałby znieść tak rozumianą medyczną zasadę autonomii w odniesieniu do dzieci – zostałaaby ona zastąpiona jakąś zasadą administracyjnego przymusu zapewniania dziecku otwartej przyszłości.

Podsumowanie

Projekty i oczekiwania transhumanistów motywowane są powinnością podejmowania działań na rzecz zwiększania dobrostanu człowieka we wszystkich aspektach jego bytowości. Patrząc z tego punktu widzenia, można by uznać, że etyka transhumanizmu, czyli etyka ulepszania człowieka, jest etyką deontologiczną z nakazem czynienia dobra jako podstawową normą moralną. Jednak konkretne praktyczne działania, poprzez które ma być realizowane dane dobro, nie są oceniane na podstawie zgodności z przyjętą uprzednio normą moralną, lecz z uwagi na przewidywane konsekwencje. Transhumanista przyjmuje niejako aksjomatycznie, że każde zwiększenie dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, dokonane dzięki rozwojowi wiedzy i technologii, jest moralnie dobre, i przy tym założeniu ocenia, czy planowane działanie do tego się przyczyni. Przykładowo: ponieważ zwiększanie za pomocą manipulacji genetycznych mocy ludzkiego intelektu uznane zostało za pożądane, a nawet konieczne z uwagi na dynamikę rozwoju naukowego i technicznego, zatem należy w każdym przypadku ocenić, czy to oto konkretne działanie bioinżynierii podejmowane w tym celu przyniesie

25 Zob. Amy Mullin, „Children, Paternalism and the Development of Autonomy”, *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (3) (2014): 413–426.

pożądane rezultaty. Etyka transhumanistyczna jest więc w istocie etyką konsekwencjalistyczną, a skoro postawa transhumanistyczna wyraża się w dążeniu do ulepszania człowieka, zatem każde zrealizowane „ulepszenie” jest uznane za zwiększenie sumy dobra w rezultacie polepszania dobrostanu człowieka. Tym samym etyka ulepszania człowieka jest etyką utylitarystyczną; gdy transhumanista mówi o czynieniu ludzi „lepszymi”, używa tego słowa zarazem w sensie prakseologicznym i etycznym²⁶.

Etyka medyczna, z istoty swej mająca charakter deontologiczny, w perspektywie transhumanistycznej staje się etyką utylitarystyczną – działanie „ulepszające” oceniane jest jako moralne, jeżeli zwiększa sumę dobra. Musi to w istotny sposób zmieniać rozumienie podstawowych zasad etyki medycznej. Powinniśmy jednak być świadomi, że zmiana ta będzie jedynie fragmentem zmiany szerszej i bardziej podstawowej, polegającej na zatarciu granicy między działaniami terapeutycznymi a działaniami „ulepszającymi” i nadaniu tym drugiemu wymiaru wręcz kosmicznego. Robert L. Sinsheimer (1920–2017), amerykański biofizyk i biolog molekularny, jeden z inicjatorów projektu poznania ludzkiego genomu²⁷, tak o tym pisał:

Być może w najbliższej przyszłości najważniejszą konsekwencją naszej nowej wiedzy o nas samych będzie nowe rozumienie władzy i odpowiedzialności – kluczowej roli – człowieka w tym wszechświecie. Kopernik i Darwin usunęli człowieka z jego chwalebego centralnego miejsca we wszechświecie, czyniąc go jedynie aktualnie szczytowym punktem zwierzęcej linii rozwojowej na nieznaczącej planecie. W zwierciadle naszej nowszej wiedzy możemy zacząć dostrzegać, że faktycznie jesteśmy czymś znacznie więcej niż tylko inną efemeryczną formą w łańcuchu ewolucji.

26 Jeden ze znanych transhumanistów wyraził to następująco: „Skoro (...) ulepszenia nie tylko są w oczywistym stopniu dla nas dobre, ale to dobro można uzyskać w bezpieczny sposób, to ludzie nie tylko powinni mieć prawo dostępu do tych dóbr dla siebie i dla tych, którymi się opiekują, ale też mają wyraźne powody moralne, być może sprowadzające się do obowiązku, aby to zrobić” (John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007), 35).

27 14 kwietnia 2003 r. ogłoszono, że zakończono sekwencjonowanie 99% ludzkiego genomu z trafnością 99,99%; zob. *International Consortium Completes Human Genome Project*, https://web.archive.org/web/20060420000816/http://www.genoscope.cns.fr/externe/English/Actualites/Presse/HGP/HGP_press_release-140403.pdf (dostęp: 19.03.2022). W cytowanym dokumencie wyrażono następującą opinię: „Międzynarodowe osiągnięcie, polegające na przeprowadzeniu sekwencjonowaniu 3 bilionów liter DNA ludzkiego genomu jest przez wielu uważane za najbardziej ambitne przedsięwzięcie naukowe wszech czasów, porównywalne z rozszczepieniem atomu i lądowaniem na Księżycu”.

Jesteśmy raczej historyczną innowacją. Możemy być czynnikiem przejścia na zupełnie nowy poziom ewolucji. Jest to wydarzenie w skali kosmicznej²⁸.

Ogromne nadzieje związane z rozwojem biotechnologii, szczególnie w aspekcie zwiększania dobrostanu człowieka, osłabiać będą istniejące obawy przed nieprzewidywanymi a niepożądanymi konsekwencjami ingerencji w ludzki materiał genetyczny. Niewątpliwie zmieniać to będzie nasze postawy moralne i nasze rozumienie podstawowych zasad etyki medycznej. Nie potrafimy zasadnie przewidywać, jak daleko zajdziemy na drodze zmieniania naszej natury. Należy jednak mieć świadomość związanych z tym niebezpieczeństw i kierując się poczuciem odpowiedzialności, starać się powściągać nadmierny optymizm.

Bibliografia

Książki i monografie

- Beauchamp Tom L., Childress James F., *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacó-rzyński (Warszawa: Książka i Wiedza, 1996).
- DeGrazia David, Millum Joseph, *A Theory of Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).
- Gillon Raanan, *Etyka lekarska. Problemy filozoficzne*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsa (Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 1997).
- Harari Yuval N., *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018).
- Harris John, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2007).
- Kurzweil Ray, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska i A. Nowosielska (Warszawa: Kurhaus, 2013).
- Mesko Bertalan, *My Health: Upgraded. Revolutionary Technologies to Bring a Healthier Future* (Webicina Kft., 2015).
- Nowacka Maria, *Autonomia pacjenta jako problem moralny* (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005).
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik (Warszawa: PWN, 1994).
- Regis Ed, *Nanotechnologia, narodziny nowej nauki, czyli świat cząsteczka po cząsteczce*, tłum. M. Prywata (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001).
- Szewczyk Kazimierz, *Etyka i deontologia lekarska* (Kraków: PAU, 1994).

28 Robert L. Sinsheimer, „The Prospect of Designed Genetic Change”, w: *Ethics, Reproduction and Genetic Control*, red. Ruth F. Chadwick (London: Routledge, 1992), 146.

Czasopisma

- Hołub Grzegorz, „W stronę bioetyki personalistycznej”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 19 (2003): 177–194.
- Mullin Amy, „Children, Paternalism and the Development of Autonomy”, *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (3) (2014): 413–426.
- Nowacka Maria, „Etyczne podstawy prawa dziecka do otwartej przyszłości”, *Studia Redemptorystowskie* 16 (2018): 33–53.
- Orphanides George, Reinberg Danny, „A Unified Theory of Gene Expression”, *Cell* 108 (4) (2002): 439–451.
- Savulescu Julian, Kahane Guy, „The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life”, *Bioethics* 23 (5) (2009): 274–290.
- Szymańska Beata, „Zasada sprawiedliwości a dostęp do opieki zdrowotnej”, *Prawo i Społeczeństwo* 12 (1) (2012): 159–178.

Rozdziały w monografiach

- Bostrom Nick, „Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up”, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. Bert Gordijn, Ruth Chadwick, (Dordrecht: Springer, 2008), 107–137.
- Feinberg Joel, „The Child’s Right to an Open Future”, w: Joel Feinberg, *Freedom and Fulfilment. Philosophical Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 76–97.
- Kopania Jerzy, „Kartezjanizm transhumanistyczny”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2021), 185–218.
- Kopania Jerzy, „Transhumanizm jako magia racjonalna”, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne, t. XI: Instrumentarium wojny kulturowej*, red. Teresa Grabińska, Piotr Szczepański (Wrocław: Wydawnictwo Akademii Wojsk Lądowych, 2021), 139–167.
- Kopania Jerzy, Nowacka Maria, „Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji”, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018), 31–70.
- Nowacka Maria, „Transhumanistyczny sens prawa dziecka do otwartej przyszłości”, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019), 93–119.
- Sinsheimer Robert L., „The Prospect of Designed Genetic Change”, w: *Ethics, Reproduction and Genetic Control*, red. Ruth F. Chadwick (London: Routledge, 1992), 136–146.

Źródła internetowe

- Mesko Bertalan [interview], *A Medical Futurist Discusses Health and Transhumanism*, www.psychologytoday.com/us/blog/the-transhumanist-philosopher/201511/medical-futurist-discusses-health-and-transhumanism (dostęp: 15.03.2022).
- Willams John R., *Podręcznik etyki lekarskiej*, tłum. M. Szewczyński, (World Medical Association, 2005), <https://www.wma.net/what-we-do/education/medical-ethics-manual/> (dostęp: 25.02.2022).

Tadeusz Biesaga

ORCID: 0000-0003-0863-4422

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Normatywne granice ingerencji w naturę ludzką

Normative Limits of Interference in Human Nature

Abstrakt

Tekst u podstaw norm chroniących naturę człowieka przywołuje najpierw normalność, która zdroworozsądkowo kształtowała i kształtuje obyczaje i kulturę chroniącą naturalne środowisko rozwoju człowieka. Normalność taką wiąże z porządkiem miłości (*ordo amoris*) opracowanym przez św. Tomasza z Akwinu, który to porządek przeciwstawia się tzw. optymalizowaniu świata propagowanemu przez myślicieli utilitarystycznych. Artykuł wzmacnia powyższe ustalenia norm chroniących naturę człowieka przez odwołanie się do substancjalnych, podstawowych potencjalności i tendencji natury ludzkiej, interpretowanych w kontekście ontycznej godności każdego człowieka. W tej perspektywie technokratyczne traktowanie ciała ludzkiego przez transhumanizm okazuje się powielaniem drogi zgubnego technokratyzmu względem przyrody, z tym że zniszczenia natury ludzkiej mogą być groźniejsze, bo dotyczą destrukcji człowieka jako istoty cielesno-duchowej, czyli destrukcji normalnego, dynamicznego i twórczego jego funkcjonowania i działania, którego żadne maszyny nie są w stanie zastąpić, gdyż są tylko sztucznymi narzędziami do jego dyspozycji.

Słowa kluczowe: normalność, normatywność natury osoby ludzkiej, godność osoby, porządek miłości, technokratyzm, transhumanizm

Abstract

The text, based on norms protecting human nature, first invokes normality, which has sensibly shaped and continues to shape customs and a culture that protects the natural environment for human development. This normality is associated with the order of love (*ordo amoris*) as developed by St. Thomas Aquinas, which opposes the so-called optimization of the world promoted by utilitarian thinkers. The article reinforces these findings of norms protecting human nature by referring to the substantial, fundamental potentialities and tendencies of human nature, interpreted in the context of the ontological dignity of every human being. From this perspective, the technocratic treatment of the human body by transhumanism turns out to be a replication of the destructive path of technocracy towards nature, except that the destruction of human nature can be more dangerous, as it concerns the destruction of man as a body-spirit entity, i.e., the destruction of his normal, dynamic, and creative functioning and action, which no machines can replace, as they are only artificial tools at his disposal.

Keywords: normality, normativity of human nature, dignity of the person, order of love, technocracy, transhumanism

Wstęp

Artykuł kontynuuje badania opublikowane m.in. w przytaczanych w przypisach publikacjach dotyczących podstaw norm etycznych. Poszukiwania te prowadzone są w nurcie personalizmu realistycznego. W obecnym tekście wykorzystuje się m.in. udokumentowane wnioski wspomnianych badań zajmujących się teleologią natury ludzkiej, godnością człowieka w jej czterech wymiarach, związkiem godności osoby z jej naturą. Niniejszy tekst zamierza poszerzyć wspomniane opracowania o refleksję na temat związku zdroworozsądkowego kryterium normalności z kryterium zgodności z naturą i godnością osoby ludzkiej, by z tej pozycji wyznaczyć granice ingerencji w naturę ludzką. W swym nachyleniu praktycznym stosuje on wnioski z poprzednich i obecnych analiz do krytyki proponowanych przez transhumanizm i genderyzm ingerencji w naturę człowieka.

Normalność i normatywność

Normalność ma w swym sformułowaniu słowo „norma”. W słowniku „normalny” (łac. *normalis* – uregulowany) znaczy m.in. prawidłowy, odpowiadający normie, wzorcowi, znormalizowany, zdrowy psychicznie, najczęściej spotykany itp.¹. Normalność nie jest ostrym drogowskazem, mimo to szukamy jej jako cechy właściwej środowisku naszego życia. Normalność odwołuje się do naturalnej kondycji człowieka i świata. Bierze pod uwagę jego naturalne możliwości i nie narzuca mu nierealnych perspektyw. Wyznacza mu pozytywne obowiązki, ale jednocześnie zakreśla granice tych obowiązków, które nie mogą być mu narzucane ponad jego naturalne możliwości. Tak np. przypisywanie sobie zdolności i możliwości, które posiada Byt Absolutny, Bóg – jest czymś nienormalnym, a można też powiedzieć: niemoralnym. Podejmowanie i odgrywanie roli Boga jest więc nierozumne i nienormalne.

Pewne nurty myślenia nie liczą się z metafizyczną kondycją człowieka i stąd wyznaczają mu nienormalne, utopijne zadania.

Konsekwencjalizm – pisze Robert Spaemann – ustanawia dla człowieka obowiązek optymalizowania świata. Jedynym kryterium moralnej oceny czynów jest to, czy mają one pozytywny wkład w optymalizację świata przy wzięciu pod uwagę wszystkich możliwych alternatyw tego działania. W tradycji filozoficznej tylko Bóg był odpowiedzialny za *bonum universi*. Człowiek nie mógł uzurpować sobie tego rodzaju prerogatyw posiadanych przez Boga².

Święty Tomasz nie obciążał człowieka odpowiedzialnością poza jego naturalnymi możliwościami. W tym duchu odwoływał się do *ordo amoris*. Sądy z urzędu miały ścigać przestępców, by ich ukarać. Miały troszczyć się o *bonum civitatis*. Mogły prosić żonę przestępcy, aby wyjawiała, jeśli jej wiadomo, gdzie się ukrywa jej mąż. Żona jednak przede wszystkim miała troszczyć się o *bonum familiae*, które jest jej bliższe. Wola Boga spełniała się ponad tymi działaniami. Ani sąd, ani żona nie powinny sobie utrudniać spełnienia właściwych im obowiązków. Sąd nie powinien karać żony za jej pomoc udzieloną mężowi ani żona nie powinna stawać się terrorystką, by uratować swego męża. Każdy z tych

1 *Słownik wyrazów obcych* (Warszawa: PWN, 1980), 515.

2 Robert Spaemann, “About normality”, *Close by the Incurable Sick Person and the Dying: Scientific and Ethical Aspects*, Provisional Papers for the XIV General Assembly, Vatican City, 25–26 February 2008, <https://medische-ethiek.nl/wp-content/uploads/2019/12/pav2008.pdf> (dostęp: 14.06.2024), 1.

przedstawiciele różnych instytucji miał troszczyć się o swoje dobro, nie niwecząc drugiemu jego osobistej troski o dobro mu właściwe. W ten sposób poruszaliśmy się w jakiejś normalności. Dobra wyznaczona przez *ordo amoris* były czymś bliskim, dostrzegalnym i dający, się realizować.

Normalność jest dla bytów przygodnych tą przestrzenią – pisze R. Spaemann – w której może i powinien się on poruszać. Kiedy dwoje dzieci wpadnie do wody, a ja mogę uratować tylko jedno, to Peter Singer zaleca, że nie powinienem ratować własnego dziecka, lecz to, które jest bardziej wartościowe. W takiej propozycji nie ma żadnego porządku miłości (*ordo amoris*)³.

Tymczasem porządek miłości wyznacza mi, o które dobro w pierwszej kolejności mam się zatroszczyć. Troska np. o cały świat, a zaniedbanie i zagłodzenie swoich dzieci jest zbrodnią ojcowską, a nie czynem godnym pochwały.

Habermas czy Apel odrzucają normalność, sądząc na podstawie swego dzieciństwa, że oznacza ona *status quo* struktur zastanych. Sądzą wraz z normalnością odrzucają związane z nią normy, które – ich zdaniem – uniemożliwiają uniwersalny dyskurs i formułowanie uniwersalnych norm. Wydaje się jednak, że zarówno narodowy socjalizm jak i komunizm w imię jakichś utopii, którym nadawano formę uniwersalności, niszczyły właściwe normy i etos ludzki. Dopiero po 1945, a może w czasach Solidarności, zaczęliśmy powracać do normalności.

Oczywiście pod hasłem normalności mogą się ukrywać niewłaściwe przywileje i korzyści. Niemniej istnieje właściwa normalność, w której człowiek w *ordo amoris* łatwo dostrzega swoje podstawowe zadania moralne i stara się je realizować. Normalność jest konieczna dla wszelkiego życia na ziemi. Nie jest ona szanowana przez umysły myślące matematycznie ujętymi prawami przyrody. W tym obszarze rządzą obliczenia i hipotetyczne kalkulacje. W większości tych praw mamy sformułowania hipotetyczne. Takie jednak sformułowania nie pomagają nam w ustaleniu naszych moralnych zadań. Opisują one bowiem wycinki zdarzeń i nie podają wyjaśnień, dlaczego tak a tak mam postępować. Prawa i normy, które ukierunkowują nasze życie, mają inną naturę i strukturę. Nie przybierają one formuł matematycznych, nie są nieomyślne, ale dają nam odpowiedź, dlaczego mam to a to czynić. Odpowiadają one np., dlaczego ptaki wędrują w zimie z północy na południe. Dlatego, że na południu znajdują pokarm. To, że czasami stają się ofiarą zastawionych przez ludzi

3 *Ibidem*, 1.

sieci, nie przekreśla celu ich lotu. Lecą, by znaleźć pokarm. „Normalność jest kategorią teleologiczną, a nie kategorią statystyczną. Nawet jeśli większość tych ptaków została by przez ludzi w drodze schwytana, nie przekreśliłoby to wartości wyjaśnienia, jakim jest cel ich wyprawy”⁴. Dla teoretyków ewolucji jest inaczej. Kalkulują oni to, co jest statystycznie korzystne.

Normalność, jak zostało powiedziane, nie jest kategorią czysto statystyczną. Ma ona konotacje normatywne. Nawet jeśli 90% populacji ludzkiej cierpiałoby na ból głowy, to jednak nie chcielibyśmy, aby 10% zaadaptowało się do pozostałych, lecz chcielibyśmy czegoś odwrotnego. Chroniczny ból głowy nigdy nie stanie się czymś, co nazwiemy „normalnym”⁵.

Sterowanie ludźmi poprzez dane statystyczne ma destruktywne oddziaływanie na moralność. Zawsze bowiem spotykamy odstępstwa od normy. Głoszenie jednak danych odstępstw jako norm niszczy moralność. Chrześcijaństwo tłumaczy owe odstępstwa faktem grzechu pierworodnego, faktem słabości ludzkich. Uspokojenie siebie tym, że i inni tak czynią, obniża i osłabia moralność. W miejsce normalności, w której dostrzegano zło, wchodzi uznanie złych zachowań jako popartych statystyką i przez to akceptowanych i nowoczesnych. Takie przefarbowanie jest dekadencją normalności i moralności.

Zdaniem R. Spaemanna normalność w zachowaniu jest niezbędna z dwu powodów. Po pierwsze prowadzi do stabilności wzajemnych oczekiwań określonych zachowań. Bez jakiejś pewności spełnienia wzajemnych oczekiwań nasze działanie byłoby sparaliżowane. Reguły normalności współgrają z prawami natury koniecznymi do życia w ogóle – a do życia istot wolnych w szczególności. Po drugie reguły normalności pozwalają nam działać spontanicznie, bez refleksyjnej kalkulacji o tym, co należy, a czego nie należy czynić, co byłoby korzystne dla ludzkości, a co byłoby niekorzystne. Jeśli zaczęlibyśmy przeliczać wszystkie alternatywy czynu, który mamy podjąć, nigdy byśmy go nie dokonali.

Większość norm moralnych, które tworzą normalność w naszym postępowaniu, została dawno temu przez ludzi i religię sformułowana i wyrażona w obyczajach. Zwykle wraz z nim poznajemy ich uzasadnienia i autorytet. Tak jest np., gdy mówimy o *lex artis* w medycynie czy o medycznym profesjonalnym etosie. Sztuka, jaką są medycyna

4 *Ibidem*, 2.

5 *Ibidem*, 2.

i profesjonalna etyka lekarza, pozwala mu działać bez straty czasu na kalkulacje i obliczenia, co wynika z tego dla ludzkości.

Nie znaczy to, że nie należy się sprzeciwić temu, co społeczeństwo może narzucać jako normalność.

Normalność jest nieodzowna dla naszych czynów, niemniej nie jest ona ostatnim kryterium tego, co dobre, i tego, co złe. Zdarzają się przypadki, że ona nam nie pomaga. Może to być również w sytuacji, gdy cywilizacja naukowa prowadzi do tak dramatycznych zmian, że tradycyjne reguły profesjonalnego etosu już nie funkcjonują. W takich przypadkach, musimy przemyśleć i przededefiniować to, co normalne⁶.

W tym poszukiwaniu nowej normalności musimy wziąć pod uwagę podwójną normalność ludzką: naturalną i socjokulturową (*a natural and sociocultural one*)⁷. Są to normalności antagonistyczne.

Istotną cechą ludzkiej normalności naturalnej jest to, że musi być ona skonkretyzowana w historycznej, socjokulturowej normalności. Z natury człowiek jest istotą mówiącą. Mimo to nie ma naturalnego języka, lecz lingwistyczna natura człowieka musi się rozwijać w różnorodności historycznych języków. Jedność ludzkości jest do osiągnięcia w możliwości wzajemnego przetłumaczenia jednych języków na drugie⁸.

W tym przetłumaczeniu stosuje się pewne niedopuszczalne uproszczenia. Stosuje się np. tezę o tzw. minimum życiowym. W krajach europejskich za takie minimum przyjmuje się np. posiadanie telewizora. R. Spaemann, który pisze o sobie, że nie posiada takiego wyróżnika europejskości, sądzi, że nie można takich rzeczy przyjąć za wskaźniki porozumienia i normalności.

Widoczne to jest też w medycynie, która w różnych krajach jest na różnym poziomie intelektualnym i technicznym. Ciągły postęp medyczny sprawia, że to, co było luksusem, staje się czymś zwyczajnym. W kontekście relatywności kulturowej i relatywności powodowanej coraz to innymi standardami, rodzi się pytanie, czy relatywizacja normalności jest nieograniczona, czy też natura ludzka może również dla naszej cywilizacji wyznaczać pewne postulaty i granice. W odpowiedzi na to zagadnienie

6 *Ibidem*, 3.

7 *Ibidem*, 3.

8 *Ibidem*, 3.

trzeba wejść na wyższy poziom tego, co nazywamy normalnością, a więc poziom natury i godności osoby.

Natura, godność osoby i granice etyczne ludzkiej aktywności

Podstawą uprawnień etycznych człowieka jest jego natura i godność osoby ludzkiej. Teleologiczne ujęcie natury ludzkiej pozwala odkryć i opisać zasadnicze dobra, do których człowiek zmierza⁹. Pozwala nie tylko zidentyfikować te dobra, ale również ustalić ostateczne dobro spełnienia się osoby ludzkiej¹⁰. Perspektywa ta otwiera możliwości realizacji różnorodnych dóbr, a równocześnie chroni przed stawianiem sobie nierealistycznych, utopijnych celów. Chodzi bowiem o spełnienie się potencjalności natury osoby ludzkiej, a nie o to, aby stała się ona czymś ponadludzkim, boskim. W tym względzie teleologia bytu przygodnego szuka podstaw tej teleologii nie tylko w przyrodzie, która nie jest wystarczającą przyczyną, lecz w bycie Absolutnym, jako ostatecznym uzasadnieniu racjonalności bytu. W kondycji natury osoby ludzkiej dostrzega się jej możliwości, jak też otwartość na Byt Absolutny, w tym również na Objawienie i na religijne ujęcie sensu swego życia. Owo otwarcie na nadprzyrodzoność nie jest ograniczeniem natury ludzkiej, lecz jej dopełnieniem, a równocześnie ujawnieniem utopijnych ideologii ubóstwienia człowieka, które w praktyce prowadzą do jego ubóstwienia¹¹. Można bowiem zauważyć, że ateistyczne teorie mają skłonność, aby w miejsce Bytu Absolutnego wstawiać człowieka, który bytem absolutnym nie jest, nie może być i nie będzie. Tego typu atropoteizm rodzi różne ideologie, albowiem ludzi ludzi możliwością zdobycia prerogatyw boskich, dla których trzeba jedynie poświęcić albo klasę, albo inną rasę, albo też obecnych ludzi dla rasy postludzi. Propozycje takie – czy to rajmu komunistycznego, czy rajmu silnej rasy – okazały się katastrofą cywilizacyjną, humanitarną, moralną i społeczną.

9 Zob. Robert Spaemann, Reinhard Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. Andrzej Póltawski (Warszawa: Oficyna Naukowa Elżbieta Nowakowska-Sołtan, 2008), 41–62.

10 Tadeusz Biesaga, „Teleologia natury ludzkiej i autoteologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków, WN AIK, 2021), 243–258.

11 Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, „Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii”, w: Tadeusz Styczeń SDS, *Człowiek darem*, red. Cezary Ritter (Lublin: TW KUL, Instytut Jana Pawła II KUL, 2014), 329–348.

Transhumanizm, choć z innych powodów, wpisuje się również w tendencje stworzenia superrasy istot ponadludzkich i ponadludzkiego raju na ziemi. W imię tej nowej ery propaguje on łamanie uprawnień etycznych istniejących ludzi i narzuca im nieetyczne i ideologiczne obowiązki. Tak jest np. w propagowaniu dla rodziców obowiązku eugenicznej i aborcyjnej eliminacji nienarodzonych w celu wyhodowania najlepszego dziecka¹². Podobnie jest w propagowaniu nieterapeutycznych manipulacji genetycznych na człowieku.

Dość krytycznie względem ulepszania człowieka wypowiada się m.in. Vittorio Possenti. W duchu filozofii klasycznej odróżnia on to, co substancjalne w naturze ludzkiej, od tego, co przypadłościowe. Jego zdaniem natura ludzka w swej substancjalnej strukturze jest niezmienna. *Individua substantia rationalis naturae* jest niezmiennym źródłem dynamizmu człowieka.

Jeśli człowiek jest bytem obdarzonym logosem (rozumem i językiem) – pisze Possenti – i jeśli jest to jego najgłębsza natura, to bez trudu dostrzegamy, że te istotne cechy będzie posiadał zawsze. Nie można zatem zmienić człowieka, pozbawiając go rozumu lub języka¹³.

Nie jest możliwe ulepszanie człowieka w sensie zmian substancjalnych, gdyż takie działania prowadzą do zniszczenia bytu konkretnej osoby ludzkiej i najwyższej do wyprodukowania z jego ciała jakiegoś produktu technicznego. Hybryda maszyny z jakimiś elementami ciała ludzkiego nie jest ani człowiekiem, ani postczłowiekiem, lecz produktem biologiczno-technicznym. Protezowanie terapeutyczne człowieka coraz bardziej zaawansowanymi urządzeniami nie jest ulepszaniem człowieka, lecz zastępowaniem niefunkcjonujących np. kończyn czy organów protezami technicznymi. To człowiek zdrowy biologicznie jest tu wzorem i normą, a nie człowiek wspomagany technicznie. Zmiany ekologiczne i terapeutyczne funkcjonowania człowieka nie są ulepszaniem samego człowieka, lecz najwyższym ulepszaniem środowiska człowieka, aby mimo różnych chorób mógł on funkcjonować.

Natura człowieka rozumiana substancjalnie jest zarówno rzeczywistością ontyczną, jak i normatywną. „Jeśli odpowiemy pozytywnie [na pytanie, czy „niezmienna” natura ludzka jest normatywna] – pisze

12 Tadeusz Biesaga, „Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji”, *Logos i Ethos* 50 (2) (2019): 27–46.

13 Vittorio Possenti, *Osoba nową zasadą*, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017), 211.

Possenti – to nie tylko nie mamy nieograniczonej władzy transformacji bytu ludzkiego, ale powinniśmy uważnie zastanowić się nad zapisaną w nim mocą normatywną¹⁴. Ta moc normatywna to uprawnienia etyczne rozwijane od wieków w teorii i w praktyce choćby w postaci przykazań czy praw człowieka. Stoją one u podstaw cywilizacji, w której żyjemy.

Owe uprawnienia etyczne nie zabraniają dokonywać zmian przypadłościowych elementów w człowieku, które nie stanowią jego istoty. Zmiany przypadłościowe dotyczące zewnętrznego wyglądu, wzrostu, mocy pamięci, koloru włosów, oczu, szybkości ruchów, muskulatury itp. mogą podlegać zmianie, ale nie na zasadzie arbitralności, lecz na zasadzie racjonalnych i etycznych argumentów. Nadrzędną kategorią kierującą tymi zmianami jest rozumiane teleologicznie własne zdrowie i życie. Jeśli owe zmiany, np. silikonowanie swego ciała, wynikają z uzależnienia się od panującej mody, jeśli niszczą dynamizm zdrowia, to są one nieracjonalne i niemoralne. Szacunek nie tylko dla istotnych, ale również dla przypadłościowych cech swego ciała wynika z szacunku do siebie samego, gdyż cielesność wpisuje się w podmiotowość osobową. Akceptacja siebie umożliwia też właściwą akceptację drugich w ich różnorodności. Unifikacja wyglądu według panujących stereotypów niszczy pluralizm kulturowy, czyli właściwy rozwój człowieka.

Można przypuszczać, że transhumanizm i genderyzm wyrastają z podobnych źródeł technokratyzmu, uprzedmiotowienia i manipulacji ludzkim ciałem. Tak np. u podstaw propozycji lansowanej przez Judith Butler tzw. płynnej płciowości leży jej własny konflikt ze swoim ciałem, które jest dla niej czymś obcym i zniewalającym¹⁵. Stąd propozycja nieustannej dekonstrukcji swego ciała. „Płeć byłaby polem poszukiwań, nieustannie otwartym, prawdopodobnie bez ograniczeń. Można ją montować, a potem demontować bez końca, spędzać swoje życie na konstruowaniu, dekonstrukcji, rekonstrukcji, na wiecznym błąkaniu się poza sobą”¹⁶ Rzeczywiste odrzucenie i niszczenie swego ciała traktuje się jako wyzwolenie drogą dekonstrukcji płciowości, technizacji czy cyborgizacji ciała ludzkiego. Raj genderowy to utopijna dematerializacja, ekskarnacja i cyborgizacja ludzkiej cielesności¹⁷.

14 *Ibidem*, 212.

15 Marguerite Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, tłum. Leszek Woroniecki SAC (Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek, 2013), 67.

16 *Ibidem*, 75–76.

17 Tadeusz Biesaga, „Prawo naturalne a genderowa ideologia wyzwolenia”, w: *Etyka obowiązkowa i wartości*, red. Andrzej Kobylński, Andrzej Waleszczyński (Warszawa: WN UKSW, 2023), 405–420.

Odróżnienie właściwych od niewłaściwych celów medycyny powinno chronić medycynę przed jej wciągnięciem w biotechnologiczne manipulacje ciałem ludzkim, przed subiektywistycznym czy biznesowym uprzedmiotowieniem ciała ludzkiego¹⁸. Celem medycyny jest ochrona i terapia zdrowia. Wszak zdrowie obok życia jest podstawowym dobrem człowieka. Eksperymentowanie na zdrowiu ludzkim propagowane przez transhumanizm czy genderyzm jest niszczące dla człowieka, ponieważ uderza w nasze istnienie, rozwój i spełnienie natury osoby ludzkiej. Wciąganie medycyny do realizacji niewłaściwych celów jest niszczące dla niej samej, prowadzi ono bowiem do skrajnej medykalizacji i technizacji naszego życia. Jeśli postęp biotechnologiczny i farmakologiczny sprawia, że właściwa medyczna opieka jest coraz trudniej dostępna dla szukającego terapii zwykłego człowieka, to włączenie medycyny do realizacji transhumanistycznych manipulacji człowiekiem sprawi, że nie będzie ona służyć terapii, lecz niszczeniu kondycji ludzkiej. Takie zaangażowane zbliżyłoby medycynę do bioterrorystycznej aktywności przeciw człowiekowi.

Normatywność natury osoby ludzkiej dookreśla się przez normatywność godności tej osoby¹⁹. Z pozycji obu perspektyw natury i godności osoby ludzkiej zasadnicze propozycje transhumanizmu okazują się łamaniem podstawowych uprawnień etycznych człowieka. Uprawnienia takie można ustalić choćby, opierając się na czterech formach godności osoby ludzkiej, takich jak 1. godność ontyczna, 2. godność podmiotu świadomego, 3. godność moralna albo nabyta i 4. godność jako dar społeczności czy Boga²⁰. Wszystkie te godności generują bogactwo uprawnień etycznych. Ważne jest, aby osadzić je w bycie ludzkim. Np. godność ontyczna przynależna człowiekowi od początku jego życia, czyli od poczęcia do naturalnej śmierci, jest podstawą prawa do życia i rozwoju. To ona najmocniej w swym sformułowaniu odwołuje się do konkretnego bytu o określonej naturze ludzkiej, którą można też opisać w języku biologii czy genetyki. Człowiek przychodzi na świat nie przez wyprodukowanie, ale przez poczęcie i zrodzenie. Rozpoczyna swoje istnienie od podmiotowości

18 Tadeusz Biesaga, „Właściwe i niewłaściwe cele medycyny”, *Medycyna Praktyczna* 5 (159) (2004): 20–25.

19 Tadeusz Biesaga, „Godność osoby ludzkiej a normy etyczne”, w: *Spór o naturę ludzką. Zagadnienia współczesnej metafizyki*, t. 16, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: PTTA, 2014), 567–584.

20 Josef Seifert, “The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity”, w: *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, red. Juan de Dios Vial Correa, Elio Sgreccia (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 194–215.

ontycznej, której nie traci przez całe życie, a w dalszych etapach rozwija w sobie podmiotowość epistemiczną, świadomościową, aksjologiczną czy decyzyjną. Te dalsze podmiotowości można nazwać godnością podmiotu świadomego, godnością nabytą albo moralną oraz godnością będącą darem społeczności i Boga. Te ostatnie godności generują szereg ważnych uprawnień etycznych, ale ich brak – ze względu na wczesny etap rozwoju lub na ciężkie schorzenia – nie podważa prawa do życia i rozwoju. Trzeba też pamiętać, że nieuprawnione ingerencje w naturę ludzką, w tożsamość ontyczną, są również ingerencjami w podmiotowość bytu świadomego, wolnego, moralnego i religijnego.

Z pozycji godności ontycznej to nie tylko rodzice mają prawo do dziecka, ale także dziecko ma prawo do swych rodziców genetycznych, biologicznych, psychologicznych czy społecznych. Jest to podstawowe uprawnienie etyczne i jego łamanie podważa fundamenty naszej cywilizacji. W propagowaniu utopii tzw. najlepszego dziecka (*best child*)²¹ narzuca się rodzicom jako ich obowiązek moralny selekcję eugeniczną, aborcyjną ich nieurodzonych dzieci, czyli nakłania się ich do zabijania już istniejących istot ludzkich w imię wydumanej idei czegoś lepszego²².

Jeśli współczesna refleksja ekologiczna demaskuje skutki błędów antropologicznych, technokratyzmu i podboju przyrody, to dlaczego jej wniosków nie stosujemy do ochrony natury ludzkiej? Dziś niejako sama przyroda upomina się gwałtownie o swoje prawa i zmusza do podejmowania drastycznych ograniczeń dotychczasowych środków przemysłowych w celu ochrony przyrody i ekosystemów. Tymczasem transhumanizm wbrew temu dalej szerzy technokratyczne przejawy uprzedmiotowienia człowieka. Jest to dość schizofreniczne podejście, w którym chcemy chronić przyrodę a równocześnie niszczyć naturę ludzką. Jeśli przyroda niejako sama potrafi się obronić, to nie wiemy, na ile zniszczona w swych dynamizmach natura ludzka potrafi upomnieć się o swoje prawa. Oby nie stało się to za późno.

Zakończenie

Zdroworoządkowe kryterium normalności naturalnej w odróżnieniu od normalności socjokulturowej, przyporządkowane w tekście kryterium godności osoby wraz z teleologicznie rozumianą jej naturą

21 Julian Savulescu, "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children", *Bioethics* 15 (5/6) (2001): 414–426.

22 Biesaga, *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*, 37nn.

ludzka, okazuje się przydatne w wyznaczaniu granic ingerencji w naturę człowieka. Takie ujęcie nadaje normalności charakter obiektywny, przekraczający normalność kulturową czy psychologiczną. Tak sformułowane kryteria dopuszczają ingerencje w to, co przypadłościowe w naturze ludzkiej, natomiast odrzucają ingerencje w to, co jest substancjalne, istotowe dla człowieka.

Z tej pozycji tekst krytycznie odniósł się do ingerencji w cielesność człowieka, proponowanej przez transhumanizm, w których zamierza się stworzyć postczłowieka, czy też genderyzm, w którym w imię płynnej płciowości podważa się naturę bycia mężczyzną i kobietą. Dalsze badania wymagają ustosunkowania się do poszczególnych wersji transhumanizmu czy genderyzmu, co nie przekreśla omówionych w artykule kryteriów zarysowujących nieprzekraczalne granice ingerencji.

Bibliografia

Książki i monografie

- Peeters Marguerite, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, tłum. Leszek Woroniecki SAC (Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek, 2013).
- Possenti Vittorio, *Osoba nową zasadą*, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017).
- Słownik wyrazów obcych* (Warszawa: PWN, 1980).
- Spaemann Robert, "About normality", *Close by the Incurable Sick Person and the Dying: Scientific and Ethical Aspects*, Provisional Papers for the XIV General Assembly, Vatican City, 25–26 February 2008, <https://medische-ethiek.nl/wp-content/uploads/2019/12/pav2008.pdf> (dostęp: 14.06.2024).
- Spaemann Robert, Löw Reinhard, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. Andrzej Póltawski (Warszawa: Oficyna Naukowa Elżbieta Nowakowska-Sołtan, 2008).

Czasopisma

- Biesaga Tadeusz, „Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji”, *Logos i Ethos* 50 (2) (2019): 27–46.
- Biesaga Tadeusz, „Roberta Spaemanna próba przywrócenia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii”, *Logos i Ethos* 2 (55) (2020): 41–62.
- Biesaga Tadeusz, „Właściwe i niewłaściwe cele medycyny”, *Medycyna Praktyczna* 5 (159) (2004): 20–25.
- Savulescu Julian, “Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children”, *Bioethics* 15 (5/6) (2001): 414–426.

Rozdziały w monografiach

- Biesaga Tadeusz, „Godność osoby ludzkiej a normy etyczne”, w: *Spór o naturę ludzką. Zagadnienia współczesnej metafizyki*, t. 16, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: PTTA, 2014), 567–584.
- Biesaga Tadeusz, „Prawo naturalne a genderowa ideologia wyzwolenia”, w: *Etyka obowiązku i wartości*, red. Andrzej Kobyliński, Andrzej Waleszczyński (Warszawa: WN UKSW, 2023), 405–420.
- Biesaga Tadeusz, „Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków, WN AIK, 2021), 243–258.
- Seifert Josef, “The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity”, w: *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, red. Juan de Dios Vial Correa, Elio Sgreccia (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 194–215.
- Styczeń Tadeusz, Szostek Andrzej, „Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii”, w: Tadeusz Styczeń SDS, *Człowiek darem*, red. Cezary Ritter (Lublin: TW KUL, Instytut Jana Pawła II KUL, 2014), 329–348.

Andrzej Muszala

ORCID: 0000-0002-0099-1946

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Posthumanizm czy plushumanizm

Posthumanism or Plushumanism

Abstrakt

Artykuł ma na celu porównanie dwóch współczesnych nurtów postrzegania człowieka. Posthumanizm, oparty na zasadach naturalnych i biologicznych, rozumie człowieka jako projekt podległy nieustannym zmianom. Usiłuje nakreślić perspektywy jego rozwoju poprzez działania techniczne i biotechnologiczne. Zasadniczymi postulatami tego nurtu są: wydłużanie życia biologicznego, poprawa zdrowia oraz samopoczucia, fuzja ludzkiego mózgu ze sztuczną inteligencją oraz przeniesienie ludzkiej świadomości na niebiologiczny nośnik w celu uczynienia jej nieśmiertelną. Plushumanizm, oparty na personalistycznej koncepcji osoby ludzkiej oraz przesłankach nadprzyrodzonych, formułuje odpowiedź na postulaty posthumanistyczne, ukazując człowieka jako byt ontologiczny, jedność psychofizyczną, cechującą się niezmienną naturą duchową oraz dziecko Boże. Człowiek powołany jest do pełni swego rozwoju nie tylko na płaszczyźnie naturalnej, lecz także nadprzyrodzonej. Możliwe jest osiągnięcie przez wszystkich ludzi swej pełni oraz nieśmiertelności na podstawie historycznego faktu zmartwychwstania Chrystusa oraz prawd zawartych w Piśmie Świętym. Ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest nieśmiertelność oraz pełnia szczęścia w królestwie niebieskim, do którego nie wchodzi on jako *anima separata*, lecz jedność duszy z ciałem uwielbionym (*soma pneumatikon*). O wzroście jego człowieczeństwa nie decyduje genetyczne czy farmakologiczne wzmocnienie, lecz

duchowe bogactwo, przejawiające się w miłości i postawie podarowania siebie drugim.

Słowa kluczowe: posthumanizm, transhumanizm, plushumanizm, ulepszanie człowieka, sztuczna inteligencja, osoba ludzka

Abstract

The paper aims to compare two contemporary conceptions of man. Posthumanism, based solely on natural and biological principles, sees man as a project subjected to constant change. It outlines the prospects for man's development resulting from technical and biotechnological manipulations. The main postulations of this trend in thinking are: prolonging biological life; improving human health and well-being; fusion of the human brain with artificial intelligence and transferring human consciousness to a non-biological carrier in order to make it immortal. Plushumanism, based on the personalistic concept of the human person and on supernatural premises, formulates a response to posthumanist postulations, by presenting man as an ontological being; a psycho-physical unity, characterized by an unchanging spiritual nature, and, as a child of God. Man is called to personal development, not only on the natural, but also on the supernatural level. It is possible for all people to achieve their fullness and immortality based on the historical fact of Christ's resurrection and the truths contained in the Holy Scriptures. Man's ultimate destiny is immortality and complete happiness in the Kingdom of Heaven, which he enters, not as *anima separata*, but as the unity of the soul and the transfigured body (*soma pneumatikon*). The growth of his humanity is not determined by genetic or pharmacological enhancement, but by spiritual wealth, manifested in love and the attitude of giving oneself to others.

Keywords: Posthumanism, Transumanism, Plushumanism, Human Enhancement, Artificial Intelligence, human person

Współczesna nauka i technologia odnotowują niezwykle tempo rozwoju. Skala postępu, jaki dokonał się w ostatnich pięćdziesięciu latach, jest porównywalna do osiągnięć wcześniejszych ośmiuset lat. Innymi słowy w ostatnim półwieczu zakres ludzkiej wiedzy podwoił się. I nieustannie się poszerza. Dokonuje się on zasadniczo w czterech obszarach, określanych angielskim skrótem NBIC (*Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology, Cognitive Science*). Nanotechnologia dąży do utworzenia nanostruktur na poziomie pojedynczych atomów oraz cząsteczek w celu kontrolowania organizmów biologicznych. W przyszłości planuje

się wprowadzenie miliardów nanorobotów (ang. *assembler*) krążących w ludzkim ciele, których zadaniem ma być wykrywanie i naprawianie lokalnych stanów patologicznych, defektów genetycznych, eliminacja ognisk rakotwórczych, neutralizacja toksyn oraz naprawa miejscowa narządów – na przykład serca, wątroby czy trzustki. Biologiczne nanoroboty, zbudowane z atomów węgla i oparte na pierścieniach węglowych, miałyby posiadać zdolność reprodukcji i namnażania się, tworząc w ten sposób kolejne pokolenia. Celem biotechnologii jest badanie, wytwarzanie i wykorzystywanie DNA, RNA, białek, enzymów, drobnoustrojów i kultur komórkowych w procesach modyfikacji genetycznej, biosyntezy, biotransformacji i bioutylizacji struktur biologicznych. Biotechnologia jest jedną z najszybciej rozwijających się dziedzin nauki, z którą wiąże się ogromne nadzieje. Czym jest informatyka i jaka jest jej rola w życiu współczesnego człowieka, wyjaśniać nikomu nie trzeba. Funkcjonowanie wielu urządzeń, począwszy od aparatów słuchowych poprzez zegarki, telefony, komputery, samochody, sprzęt wojskowy po pojazdy kosmiczne jest możliwe dzięki pracy olbrzymiej liczby informatyków na całym świecie. Internet stał się niczym tlen, którym oddycha współczesny człowiek; jego brak powoduje nieraz całkowite zagubienie, obserwowane szczególnie wśród młodszego pokolenia. Kogniwiistyka dąży do zmapowania struktur ludzkiego mózgu w celu poznania mechanizmów myślenia, uczenia się, świadomości, podejmowania decyzji, odczuwania, powstawania ludzkich emocji i kontrolowania ich. W przyszłości wiele funkcji ludzkiego mózgu ma zostać zastąpionych sztuczną inteligencją (ang. *Artificial Intelligence* – AI).

Posthumanizm

Naszkiecowany powyżej naukowo-technologiczny rozwój ma swoje głębokie reperkusje w kondycji współczesnego człowieka. Zakłada się, że NBIC posłuży ostatecznie do przyspieszenia jego rozwoju i radykalnego polepszenia jakości życia. Wielu naukowców, dążących do zintegrowania odkryć technicznych z ludzką fizjologią, głosi już nie tylko ulepszanie człowieka, lecz wręcz jego transformację w nowy gatunek – swoisty *post-homo sapiens* (stąd nazwa „posthumanizm” lub „transhumanizm”). Światowe Stowarzyszenie Transhumanistyczne (*World Transhumanist Association*) w opublikowanej w roku 2002 *Deklaracji WTA* określiło transhumanizm jako

ruch kulturowy i intelektualny, który twierdzi, że możliwa i pożądana jest fundamentalna poprawa kondycji ludzkiej za pomocą rozumu, w szczególności poprzez rozwój i szerokie rozpowszechnianie technik mających na celu wyeliminowanie starzenia się i znaczną poprawę zdolności intelektualnych, fizycznych i psychologicznych istoty ludzkiej¹.

W odniesieniu do człowieka postshumanizm głosi postulat ulepszenia ludzkiej kondycji cielesnej, a ostatecznie osiągnięcie stanu doskonałego zdrowia. Celem jest między innymi możliwość bezdechu nawet do piętnastu minut, zmniejszenie zapotrzebowania na sen (człowiek mógłby spać raz na kilka dni), eliminacja defektów genetycznych, osiągnięcie lepszej pamięci, wyższej inteligencji i większej koncentracji. Niektórzy podnoszą kwestię nieśmiertelności, choć większość teoretyków postshumanizmu zgadza się, że jest to postulat raczej niemożliwy do zrealizowania. Wszyscy jednak widzą możliwość wydłużania ludzkiego życia o kilkadziesiąt, może nawet kilkaset lat.

Innym postulatem transhumanizmu jest wpływanie na stany psychiczne człowieka w celu eliminacji uczuć przykrych z jednej strony, rozwijania zaś doznań pozytywnych z drugiej (ang. *happy souls*). Służyć temu ma stymulowanie mózgu drogą farmakologiczną, genetyczną lub za pomocą nanorobotów. Dalekosiężnym celem jest indukowanie poczucia nieustającego (wiecznego) szczęścia oraz programowanie nowego modelu ludzkiego ducha. Przewiduje się także tworzenie hybryd człowieka z robotami. Mówi się już dziś o „wersji 2.0 ludzkiego ciała”. Jean-Michel Truong (współtwórca Cognitech, wiodącej firmy specjalizującej się w sztucznej inteligencji) opisuje cały proces rozwoju posthumanizmu, używając następującej linii rozumowania: komputery były najpierw obecne w wielkich halach klimatyzowanych, potem w biurach, następnie w ręku, potem w kieszeni, w końcu – w nas samych². Inny czołowy przedstawiciel transhumanizmu, Raymond Kurzweil, zakłada, że do roku 2029 sztuczna inteligencja osiągnie poziom obecnej ludzkiej inteligencji, zaś w roku 2045 nastąpi fuzja AI z ludzkim mózgiem³.

Czy wszystkie te marzenia i perspektywy są nierealne? Czy jest to forma jakiegoś *science fiction*? Wydaje się, że nie. Kto przewidziałby jeszcze sto lat temu szerokie zastosowanie metod *in vitro*, możliwość mrożenia gamet czy sekwencjonowania DNA? Dziś techniki te są codzienną

1 *Transhumanist Declaration*, https://hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_Declaration (dostęp: 23.12.2022).

2 Por. Jean-Michel Truong, *Totalement inhumaine* (Paris: Éd. du Seuil, 2001).

3 Por. Raymond Kurzweil, *Humanité 2.0 : La Bible du changement* (Paris: Éd. M21, 2007).

praktyką (osobną kwestią jest tu etyczność takich działań). Koncern Google inwestuje olbrzymie sumy w rozwój idei transhumanizmu⁴. Głoszona jest misja transhumanistyczna, która ma na celu „ewangelizować rządy” i ogłaszać „Dobrą Nowinę” o przyszłości ludzkości możliwej do osiągnięcia dzięki nowym technologiom⁵.

W tym miejscu pojawia się pytanie, jak bioetyka personalistyczno-chrześcijańska powinna się ustosunkować do propozycji tak radykalnej zmiany człowieka. Analizując wypowiedzi filozofów i teologów tej proweniencji, można zauważyć dwa podejścia. Pierwsze, zwane *technolatrią*, akceptuje współczesną ewolucję technologiczną, widząc w niej przejaw urzeczywistniania królestwa Bożego na ziemi. Postulaty transhumanistyczne są – zdaniem przedstawicieli tego nurtu – zgodne z poleceniem samego Boga czynienia sobie ziemi poddaną i współpracy z Nim w przedłużaniu dzieła stworzenia świata. Eliminacja chorób, cierpienia, a może nawet śmierci, czynienie ludzi szczęśliwymi, w pełni ukontentowanymi, jest wielkim dobrem, z którego mogą – i powinni – korzystać wszyscy. To forma budowania „nowego nieba i nowej ziemi”, o której wspomina Księga Apokalipsy. Stanowisko drugie, zwane *technofobią*, twierdzi coś zgoła przeciwnego: współczesny rozwój techniki jest przejawem grzechu, szczególnie pychy, która usiłuje postawić człowieka w miejscu Boga; ostatecznie jest on wymysłem szatana. Stąd nieufność wobec wszelkich zmian proponowanych przez nurt transhumanistyczny. Odwołując się również do Apokalipsy, przedstawiciele myślenia technofobicznego wyciągają odmienny wniosek: współczesne próby ulepszenia człowieka to początek końca ludzkości, wręcz świata, oraz przejaw panowania Bestii.

Przypatrując się owym dwóm nurtom, można pokusić się o opinię, że żaden z nich nie ma racji, gdyż reprezentuje podejście skrajne. Jak mówi łańskie przysłowie, *in medio stat veritas*. Technika ma wymiar ambiwalentny – przynosi ze sobą zarówno korzyści, jak i zagrożenia. Dobrze użyta, może przyczynić się do wielkiego dobra człowieka, jakim jest niwelowanie wielu chorób oraz ich skutków, poprawianie jakości życia oraz wydłużanie czasu jego trwania. Wystarczy wspomnieć możliwości diagnozowania stanu zdrowia dziecka już w stadium prenatalnym, dializowanie nerek, operacyjne usuwanie wielu schorzeń, wszczepianie sztucznych implantów w celu usprawnienia działania różnych organów

4 Por. Laurent Alexandre, „Google veut stopper le vieillissement”, *Le Figaro Magazine*, 13.01.2014.

5 Por. Georges Benoît, „Singularity University. Les adorateurs du futur”, *Les Échos*, 22.11.2013. Por. także: List otwarty do Sekretarza Generalnego ONZ z 11 marca 2013 r., <http://2045.com/articles/31277.html> (dostęp: 23.12.2022).

oraz użycie respiratorów do ratowania ludzkiego życia. Wszystko to stało się możliwe dzięki zastosowaniu techniki w medycynie. Z drugiej strony upatrywanie w nauce i technice panaceum jest nieuzasadnione. Do całościowej oceny transhumanizmu konieczne jest uwzględnienie dwóch kwestii: antropologicznej (kim jest człowiek? czemu służy jego ulepszanie?) i teologicznej (czy możliwe jest osiągnięcie zbawienia dzięki technice?).

Jeśli chodzi o kwestię pierwszą, pojawia się tu wiele pytań dotyczących samej natury człowieka oraz jej zmiany. Czy człowiek z elektrodami w mózgu lub będący hybrydą z robotem jest jeszcze człowiekiem, czy już kimś innym? Kim? Postczłowiekiem? Czy ów osobnik będzie więcej/ bardziej człowiekiem, czy też może bardziej maszyną lub jakimś rodzajem humanoidu? Co z człowieka zostanie w takim byciu? Czy celem człowieka jest rozwój technologiczny? Owszem, można się zgodzić, że postczłowiek będzie szybciej liczył i biegał, lepiej zapamiętywał, mniej chorował (czego jednak do końca nie da się zweryfikować), są to jednak cechy przypadłościowe, nie zaś należące do jego istoty.

Kwestią drugą jest pytanie o specyficzną formę „zbawienia” człowieka, jaką proponują transhumaniści. Miałoby się ono dokonać na drodze naturalnej dzięki technologii. Według zwolenników posthumanizmu ludzkość winna sama wziąć w swoje ręce swój los i decydować o własnym szczęściu, wręcz zbawieniu, poprzez doskonalenie ciała ludzkiego, radykalną poprawę zdrowia oraz przedłużanie życia, może nawet osiągnięcie nieśmiertelności. Niektórzy transhumaniści mówią o DNA jako substytucie duszy, zaś w miejsce zmartwychwstania ciał proponują stworzenie ciała całkowicie zmienionego, doskonałego. Taki typ myślenia szczególnie przejawiał się na kongresie transhumanistycznym w 2013 roku, zatytułowanym *Global Future 2045*. Inicjatywa 2045, organizująca to spotkanie, została założona przez rosyjskiego przedsiębiorcę Dmitrija Itskova w lutym 2011 roku przy udziale czołowych rosyjskich specjalistów w dziedzinie interfejsów neuronowych, robotyki oraz sztucznych narządów i systemów. Jej celami są realizacja nowej strategii rozwoju ludzkości, która wychodzi naprzeciw globalnym wyzwaniom cywilizacyjnym, stworzenie warunków do duchowej przemiany człowieka oraz realizacja nowej przyszłości opartej na pięciu zasadach: duchowości, kulturze, etyce, nauce i technologii. Kluczowy projekt Inicjatywy 2045, jakim jest „Projekt Avatar”, ma na celu stworzenie technologii przeniesienia osobowości na bardziej zaawansowany, niebiologiczny nośnik i przedłużenie życia aż po nieśmiertelność. Organizatorzy poświęcili

szczególną uwagę, aby umożliwić oparty na współpracy dialog między duchowością, nauką i społeczeństwem⁶.

Plushumanizm

W kręgach personalistyczno-chrześcijańskich powstała propozycja odpowiedzi na postulaty transhumanistów. Zakłada ona jednak przyjęcie nie tylko naturalnej, lecz także nadprzyrodzonej perspektywy, gdyż człowiek, w rozumieniu bioetyki chrześcijańskiej, nosi w sobie podobieństwo Boże i element nadprzyrodzoności. Jest jednością duchowo-cielesną, dlatego nie może być postrzegany jedynie przez pryzmat czystej empirii i biologii, lecz także poprzez odwołanie się do pierwiastków duchowych, nadprzyrodzonych. Będąc przedstawicielem gatunku *homo sapiens*, jest jednocześnie dzieckiem Bożym. Przyjmując takie założenia, bioetyka oraz teologia chrześcijańska udziela następujących odpowiedzi na postulaty transhumanistyczne:

W kwestii przedłużania życia ludzkiego. Człowiek jest przeznaczony do czegoś o wiele większego niż tylko naturalne wydłużanie swoich lat w przedziale doczesności. Otrzymał obietnicę nieśmiertelności z ust samego Syna Bożego, który potwierdził ją faktem zmartwychwstania. „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11, 25–26). Apostoł Narodów stwierdził w jednym ze swoich listów: „Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,20–22). Wieczność nadprzyrodzona jakościowo przewyższa długowieczność człowieka w świecie czystej natury.

W kwestii udoskonalania ciała ludzkiego. Transhumaniści postulują modyfikację ciała aż do osiągnięcia pełni zdrowia. Trudno jednak wyobrazić sobie, nawet w odległej przyszłości, możliwość realizacji tego marzenia. Tymczasem spotkania zmartwychwstałego Pana z uczniami jak i innymi świadkami tego wydarzenia przekonują, że posiada On ciało uwielbione, cechujące się m.in. zdolnością przenikania przez

6 Por. <https://2045.com> oraz <https://www.youtube.com/playlist?list=PL2xxQKxGPvDYkegpmsehWMBDJPVKRvbr> (dostęp: 23.12.2023).

drzwi czy też przebywania w tym samym czasie w różnych miejscach (w Jeruzalem i w Emaus). Chrześcijaństwo głosi prawdę o zmartwychwstaniu ciał na końcu czasów. Bynajmniej nie pojmuje go jako wskrzeszenia zwłok do naturalnego życia, jak to miało miejsce w przypadku Łazarza, lecz jako głęboką przemianę ciała fizycznego (*soma psychikon*) w ciało duchowe (*soma pneumatikon*); to ostatnie będzie jakościowo inne, nieporównywalnie wyższe niż wszelkie, nawet najdoskonalsze ludzkie ciało funkcjonujące jedynie w ziemskiej kondycji. Fakt ten tłumaczy św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian:

Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał; każdemu z nasion właściwe. Nie wszystkie ciała są takie same: inne są ciała ludzi, inne ciała zwierząt, inne wreszcie ciała ptaków i ryb. Są ciała niebieskie i ciała ziemskie, lecz inne jest piękno ciał niebieskich, inne ziemskich [...] Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe [*soma psychikon*] – powstaje ciało duchowe [*soma pneumatikon*]. Jeżeli jest ciało ziemskie [*soma psychikon*] powstanie też ciało niebieskie [*soma pneumatikon*].

(1 Kor 15,35–40.42–44)

W kwestii osiągnięcia pełni szczęścia. Transhumaniści postulują poprawę nastroju człowieka poprzez działania genetyczne i farmakologiczne. Analizując ten postulat, nie sposób jednak zauważać, że byłaby to raczej forma taniej ucieczki od trudnych doświadczeń życiowych. Personalizm chrześcijański proponuje stawianie czoła trudnościom życiowym przy pomocy oręża wiary i zaufania Bogu oraz skierowanie wzroku na krzyż Chrystusa. Co więcej, opierając się na obietnicy Syna Bożego, ukazuje pełnię szczęścia w życiu wiecznym poprzez błogosławiony ogląd Boga i pełne zjednoczenie z Nim. Księga Apokalipsy ukazuje wizję życia, w którym ludzie „nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu” (Ap 7,16–17). Człowiek w zjednoczeniu z Bogiem osiąga swoją prawdziwą tożsamość; innymi słowy – staje się w pełni sobą, i to w stopniu o wiele większym, niż przewidują to transhumaniści, gdyż owa pełnia zakłada doskonałą harmonię elementów

zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych. Jak twierdzi św. Bazyli Wielki, jeden z ojców kapadockich, „człowiek jest stworzeniem, które otrzymało przykazanie stania się Bogiem”⁷. O takim szczęściu nie można nawet marzyć, postrzegając ludzką osobę tylko przez pryzmat naturalny.

W kwestii obecności w człowieku nanorobotów. Podczas gdy biotechnolodzy snują przed człowiekiem możliwość wprowadzania do organizmu i namnażania w nim nanorobotów, których celem byłaby naprawa różnych patologii, chrześcijaństwo ukazuje człowieka jako miejsce zamieszkania Ducha Świętego. „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3,16) – pyta św. Paweł. Duch Święty jest prawdziwym architektem naszego wnętrza. To On prowadzi do poznania pełnej prawdy o sobie i o świecie, modeluje piękno nie tyle ludzkiego ciała, ile ducha nawet (a może szczególnie) u osób nieuleczalnie i ciężko chorych. Piękno duszy jest o wiele ważniejsze niż zdrowie i uroda cielesna, choć te drugie winny być także przedmiotem troski każdego, także chrześcijanina. Owszem, należy dbać o kondycję zdrowotną i poddawać się terapiom, gdy zachodzi taka potrzeba, jednak osoba ludzka to coś o wiele więcej niż *soma*, a o prawdziwym jej pięknie decydują wartości, według których żyje, szczególnie życie w postawie daru i współpraca z łaską Bożą.

W kwestii doskonałej inteligencji. Osiągnięcie olbrzymiej wiedzy przy współpracy z nośnikami elektronicznymi wszczepionymi w ludzi mózg, symbioza centralnego układu nerwowego ze sztuczną inteligencją bynajmniej nie decydują o wzroście człowieczeństwa danej osoby. Cóż z wiedzy, która nie przekłada się na większą wrażliwość społeczną, miłość, ofiarność i solidarność? Czy utopijne postulaty transhumanistów nie przyczyniają się przypadkiem do pogłębienia i tak ogromnej już przepaści między wąską grupą uprzywilejowanych tego świata a dużą częścią mieszkańców ziemi, której brakuje podstawowych środków do życia? Chrześcijaństwo jest otwarciem się na dary Ducha Świętego, także te, które dotyczą rozumu – mądrości, rady, umiejętności. Człowiek w świetle Ducha widzi dalej i lepiej. Widzi potrzeby braci i sióstr cierpiących, widzi sens swojego życia, zanurza się w Boskiej Mądrości, która stanowi przedmiot jego kontemplacji i jest źródłem niekończącej się ekstazy. Jednakże, jak pisze św. Paweł, „czyż nie uczynił

7 Bazyli Wielki cytowany przez Grzegorza z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, XLIII, 48, za: Jean-Claude Larchet, *Terapia chorób duchowych*, tłum. Nikołaja Aleksiejuk (Hajnówka: Bratczyk, 2013), 13.

Bóg głupstwem mądrości świata? [...] To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1,20. 25). Takiej mądrości nie można pojąć pozostając tylko na płaszczyźnie naturalnej.

W kwestii ulepszania genetycznego, farmakologicznego i technicznego człowieka. Chrześcijaństwo proponuje radykalne „ulepszenie” ludzkiej kondycji poprzez współpracę z łaską – boską energią zaszczeponą na naturalnych władzach ludzkich. Jak stwierdza Katechizm Kościoła katolickiego (nr 1997):

Łaska jest uczestniczeniem w życiu Boga; wprowadza nas w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Przez chrzest chrześcijanin uczestniczy w łasce Chrystusa, Głowy swego Ciała. Jako „przybrany syn” chrześcijanin może odtąd nazywać Boga „Ojcem”, w zjednoczeniu z Jedynym Synem. Otrzymuje on życie Ducha który tchnie w niego miłość i buduje Kościół.

Współpraca z łaską Bożą dokonuje się szczególnie poprzez realizację trzech cnót boskich: wary, nadziei i miłości. Codzienne ich aktywowanie wynosi człowieka na poziom dziecka Boga i uczestnictwa w Jego naturze. To poziom w innym porządku – nadprzyrodzonym – do którego nie ma dostępu biotechnologia. Innymi słowy, to „ulepszanie” przedstawicieli *homo sapiens* na miarę boską, a nie tylko ludzką.

W kwestii rozumienia człowieka jako projektu. Transhumaności postrzegają osobę ludzką na sposób efemeryczny jako ewoluującą część wszechświata, podległą ciągłym zmianom; przemijalne ogniwo w odysei czasu i przestrzeni. Nie jest ona bytem ontologicznie różnym i wyższym od innych, lecz elementem żywego organizmu Wszechświata, który jedynie jest „święty i najwyższy”⁸. Partycypując w uniwersalnym kodzie genetycznym, człowiek jest zjawiskiem biologicznym, przemijalnym i powinien być poddany podstawowym imperatywom ekologicznym.

W odpowiedzi na taki postulat chrześcijaństwo podkreśla ontologiczny charakter osoby ludzkiej, będącej kimś istotowo różnym od rzeczy. Osoba posiada swoją godność ufundowaną na ludzkiej naturze oraz pokrewieństwie z Bogiem. Równocześnie jest wezwana do ciągłego

8 Takie określenie Ziemi znalazło się w projekcie *Karty Ziemi* z 2000 r.; por. *The Project of the Earth Charter*, https://earthcharter.org/read-the-earth-charter/?doing_wp_cron=1671466985.1212599277496337890625 (dostęp: 19.12.2022).

rozwoju i rzeźbienia swojej duchowej sylwetki. Człowiek staje się kimś więcej poprzez pracę nad własnym charakterem oraz łączność z Chrystusem, a nie nanorobotami. Jak pisze św. Jan, „obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy” (1 J 3,2). Rozwój człowieka osiąga swój szczyt w zjednoczeniu z Bogiem, a nie wskutek technokratycznych zabiegów. Chrześcijaństwo kreśli wizję pełni szczęścia, co wyrażone jest już na pierwszych kartach Biblii: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). Sam zaś Chrystus stwierdził: „Czyż nie napisano w waszym Prawie: Ja rzekłem: Bogami jesteście?” (J 10,34). Święty Paweł stwierdza, że trzeba „porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w [...] myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,22–24). Celem rozwoju jest człowiek doskonały na miarę wielkości Syna Bożego (por. Ef 4, 13).

Z powyższego zestawienia widać, że chrześcijaństwo odpowiada na marzenia transhumanistów w o wiele doskonalszy sposób, niż mogą sobie to wyobrazić nawet najwięksi jego entuzjaści. Co więcej, czyni to już od dawna – od dwóch tysięcy lat – ukazując doskonałość, do której jesteśmy powołani, jako możliwą do osiągnięcia przy współpracy z Duchem Świętym. Doskonałość ta zapoczątkowana jest już w obecnej, ziemskiej kondycji, zaś swoją pełnię osiągnie w życiu wiecznym. I bynajmniej nie jest to fantazją, gdyż historyczną jej rękojmnią jest fakt zmartwychwstania Chrystusa – nowego, prawdziwego człowieka.

Wnioski

Transhumanizm to utopia materialistyczna, w której wszystko sprowadzone jest do materii, zaś dusza – o ile się jeszcze o niej mówi – rozumiana jako emanacja mózgu lub DNA. Według logiki transhumanistycznej wszystko można w nas zmienić, zaś ostatnią przeszkodą jest nasze ciało; należy je pokonać lub nagiąć do indywidualnych pragnień. Posthumanizm jest współczesną herezją rozumu, podobnie jak starożytny gnostycyzm i pelagianizm. Obiecuje zbawienie poprzez wiedzę, własnymi siłami, bez odwołania się do pomocy łaski Bożej. To swoisty mit prometejski, szkicujący wizję samoubóstwienia za pomocą działań technokratycznych. Jest formą poddania się pokusie, która usidliła naszych prarodzców: „Będziecie jak Bóg” oraz „Na pewno nie umrzecie”. Ostatecznie to przejaw pychy – pierwszego grzechu, który stanowi korzeń wielu innych. Nietrudno zauważyć, że posthumanizm jest

swoistym przejawem myślenia postmodernistycznego, w myśl którego człowiek dąży do stworzenia własnej, swoiście rozumianej tożsamości: bez zakorzenienia, bez historii, bez granic, polegającej tylko na własnych dążeniach, projektach i możliwościach technologicznych. Zasadniczym postulatem prawnym w takiej logice jest imperatyw: „coraz więcej praw indywidualnych; coraz mniej hamulców instytucjonalnych”⁹.

Posthumanizm opiera się jedynie na naturalnym postrzeganiu człowieka jako biologicznej cząstki świata. Wykracza „poza człowieka” (posthumanizm, z naciskiem na *post*), a zatem dąży do stworzenia czegoś nowego, sztucznie wyprodukowanego „gatunku”, spreparowanego według własnych fantazji.

Tymczasem spojrzenie plushumanistyczne ocala człowieka jako człowieka. Pozwala być „więcej człowiekiem” (plushumanizm, z naciskiem na *plus*), udoskonalonym nadprzyrodzonością i podobnym do Boga. Jest nurtem postulującym prawdziwy rozwój osoby ludzkiej, którą cechują takie postawy jak: solidarność, życie duchowe wyniesione na poziom łaski, akceptacja ludzkich ograniczeń, postrzeganie ciała jako istotnego elementu własnej tożsamości oraz środka spotkania z drugim¹⁰, jedność ciała i duszy, wolność jako zdolność do samoograniczenia i stawiania właściwych granic, miłość i postawa podarowania siebie¹¹. Wszystko to jest bardziej humanizujące niż farmaceutyczne substytuty. To czyni kogoś „więcej-człowiekiem” (plushumanizm) – na poziomie kultury, społeczeństwa, moralności i duchowości. Jak stwierdza Jean-Guilhem Xerri:

Wyzwaniem nie jest stanie się post-człowiekiem ani super-człowiekiem, ale stanie się bardziej ludzkim. Nie dlatego będę bardziej człowiekiem, że będę mógł biegać szybciej lub wydajniej pracować. [...] Dwie rzeczy wydają mi się decydujące: nasza zdolność do daru z siebie oraz miejsce, jakie dajemy najślabszym¹².

9 Michea Jean-Claude, *La double pensée: Retour sur la question liberale* (Paris: Champs Pensée, 2008), 255–256.

10 „Zgadza się, że w chrześcijaństwo ciągle na nowo wdzierają się rygorystyka i tendencja do negatywnej oceny ciała, która wykształciła się w gnozie i została przejęta przez Kościół. Pomyślmy tylko o jansenizmie, wraz z którym doszło do wypaczenia, do zastraszenia człowieka. Dzisiaj widać, że musimy odnaleźć właściwą chrześcijańską postawę, jaka istniała w pierwotnym chrześcijaństwie i w wielkich chrześcijańskich epokach: postawę radości i afirmacji ciała, a także afirmacji seksualności postrzeganej jako dar, co z kolei wiąże się zawsze z dyscypliną i odpowiedzialnością”; Seewald Peter, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasów*, tłum. Piotr Napiwodzki (Kraków: Znak, 2011) 114.

11 Por. Xerri Jean-Guilhem, *À quoi sert un chrétien* (Paris: Éd. du Cerf, 2014), 161.

12 *Ibidem*.

Bibliografia

Książki i monografie

- Kurzweil Raymond, *Humanité 2.0 : La Bible du changement* (Paris: Éd. M21, 2007).
- Larchet Jean-Claude, *Terapia chorób duchowych*, tłum. Nikołaja Aleksiejuk (Hajnówka: Bratczyk, 2013).
- Michea Jean-Claude, *La double pensée: Retour sur la question liberale* (Paris: Champs Pensée, 2008).
- Seewald Peter, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasów*, tłum. Piotr Napiewodzki (Kraków: Znak, 2011).
- Truong Jean-Michel, *Totalement inhumaine* (Paris: Éd. du Seuil, 2001).
- Xerri Jean-Guilhem., *À quoi sert un chrétien* (Paris: Éd. du Cerf, 2014).

Czasopisma

- Alexandre Laurent, „Google veut stopper le vieillissement”, *Le Figaro Magazine*, 13.01.2014.
- Benoît Georges, „Singularity University. Les adorateurs du futur”, *Les Échos*, 22.11.2013.

Źródła internetowe

- List otwarty do Sekretarza Generalnego ONZ z 11 marca 2013 r., <http://2045.com/articles/31277.html> (dostęp: 23.12.2022).
- The Project of the Earth Charter*, https://earthcharter.org/read-the-earth-charter/?doing_wp_cron=1671466985.1212599277496337890625 (dostęp: 19.12.2022).
- Transhumanist Declaration*, https://hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_Declaration (dostęp: 23.12.2022).

Michał Ziółkowski

ORCID: 0000-0001-5369-071X
Akademia Katolicka w Warszawie

Biotechnologia i mitologia. Czy istnieje dylemat (bio-)etyczny?

Biotechnology and Mythology:
Is There a (Bio-)Ethical Dilemma?

Abstrakt

Biotechnologia stała się dziś w pewnym sensie sztuką demiurgiczną. Jawi się jako świadectwo ważnej transformacji, która przejawia się w tym, że praktyki dawniej uznawane jedynie za magiczne przekształciły się w wyspecjalizowane rzemiosło. Posługując się współczesnym przykładem tworzenia genetycznych chimer, można powiedzieć, że biotechnologia zaczęła sprowadzać do poziomu rzeczywistości, wyimaginowane konstrukty dawniej opisujące rzeczywistość należącą nawet do sfery sacrum. Czy zatem nauki przyrodnicze nie odgrywają dziś również pewnej służebnej roli w procesie nowej sakralizacji rzeczywistości? Czy ludzie, którzy je tworzą, nie aspirują do bycia mieszkańcami Olimpu? Jaka zatem będzie natura etyki „ludzi-bogów”? Czy etyka rzeczywiście nie nadaża za rozwijającą się technologią, czy raczej nigdy nie powinna osiągnąć – jeśli zachowa kryterium zdrowego rozsądku – pułapu irracjonalności reprezentowanego przez współczesne ideologie przesiąknięte neognostyckim myśleniem, takie jak transhumanizm? Być może problem nie leży w nieadekwatności etyki, ale raczej w nadmiernej ideologizacji współczesnej nauki.

Słowa kluczowe: transhumanizm, biotechnologia, mitologia, ideologizacja, bionihilizm, neognostycyzm, prometeizm

Abstract

Biotechnology and mythology. Is there a (bio-)ethical dilemma? Biotechnology has, in a sense, become a demiurgic art today. It appears as a testimony to an important transformation, which manifests itself in the fact that practices formerly considered merely magical have turned into specialised crafts. Using the contemporary example of the creation of genetic chimeras, we can say that biotechnology has begun to reduce formerly imaginative constructs describing a reality belonging even to the realm of the sacred to the level of reality. Therefore, do not the natural sciences today also play a certain servile role in the process of the new sacralisation of reality? Do not the people who create them aspire to be inhabitants of Olympus? What, then, will be the nature of the ethics of the “people-gods”? Is ethics really out of step with evolving technology, or should it rather never reach – if it retains the criterion of common sense – the ceiling of irrationality represented by contemporary ideologies imbued with neo-Gnostic thinking, such as transhumanism. Perhaps the problem lies not in the inadequacy of ethics, but rather in the over-ideologisation of modern science.

Keywords: transhumanism, biotechnology, mythology, ideologisation, bionihilism, neognosticism, prometheism

Wprowadzenie

Na stronie obwieszczającej niegdyś rozpoczęcie sponsorowanego przez UE projektu CHIMBRIDS odnajdujemy następującą notę wprowadzającą: „Wraz z obecnym postępowaniem w dziedzinie nauk biologicznych i medycznych pojawiły się obawy o charakterze etycznym w związku z doświadczeniami, które polegają na łączeniu komórek, tkanek lub narządów, pochodzących z różnych organizmów”. Po czym zostaje podane zasadnicze rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami tzw. organizmów mieszanych. Hybryda pochodzi z krzyżowania naturalnego albo w wyniku zapłodnienia *in vitro* dwóch różnych gatunków. Otrzymujemy zatem mieszkankę genów, pochodzących z obydwu organizmów rodzicielskich. Natomiast chimera łączy w jednym organizmie przynajmniej dwa rodzaje genetycznie odmiennych tkanek, między którymi nie ma żadnego powiązania genetycznego. Po prostu komórki pochodzące z różnych organizmów są umieszczone razem w tym samym organizmie¹.

1 <https://cordis.europa.eu/article/id/24921-eu-funds-project-on-chimera-and-hybrid-research/pl> (dostęp: 30.11.2022).

W niniejszym artykule nie dokonamy ponownej analizy projektu CHIMBRIDS, którego rezultaty zostały umieszczone w obszernej publikacji pt. *CHIMBRIDS – Chimeras and Hybrids in Comparative European and International Research*. Jednakże chimera zajmie tu miejsce wyjątkowe. Będzie bowiem nie tylko symbolem istotnych zagadnień dotyczących transhumanistycznego podejścia do biologicznego wymiaru człowieka, ale także metaforą pewnej konceptualnej struktury, którą chcielibyśmy ukazać właśnie jako jeden transhumanistyczny organizm, w którym – aby go właściwie zbadać – należy wyodrębnić współtworzące go różnogatunkowe elementy.

Biotechnologia i ożywienie mitycznej rzeczywistości

Chimera to mityczny potwór o głowie lwa, tułowiu kozy i ogonie z węża. Tak jak inne postacie mitologiczne – chociażby Herkules, heros o nadzwyczajnej sile, czy Mnemosyne, bogini pamięci – przez wiele wieków z pewnością rozbudzała wyobraźnię i fascynowała pokolenia. Będąc egzemplifikacją jednocześnie anaturalności i nadprzyrodzoneści stała się symbolem zarówno ludzkich lęków, jak i pragnień związanych z tajemnicą boskości². Zawartość mitycznych podań powstała kiedyś w umysłach ludzkich twórców, którzy pod względem biologicznym niczym przecież nie różnili się od człowieka współczesnego. Coś jednak się zmieniło. Dla zaspokojenia wyobraźni czy nawet przekroczenia jej granic nie potrzeba dziś opowiadań pisanych kwiecistym językiem. Wystarczy znajomość czteroliterowego alfabetu, którym zapisany jest kod DNA, aby za pomocą inżynierii genetycznej tworzyć chociażby chimery. Dzięki metodzie CRISPR Cas9 – jak stwierdza jej pionierka Jennifer Doudna – biotechnolodzy są już w stanie dokonać istotnych korekt w genomie wszystkich żywych organizmów. Jako przykład można wymienić możliwość wykonania zabiegów inżynieryjnych na genach EPOR, LRP5 i MSTN, kolejno odpowiadających za: pomnażanie wytrzymałości organizmu, intensyfikację odporności kośćca i zwiększanie masy mięśniowej³. Za pomocą biotechnologii można zatem stworzyć człowieka o sile i wytrzymałości Herkulesa. Odkryto również, że np. zablokowanie represorów genu CREB, czyli genu odgrywającego szczególnie rolę

2 Por. Lidia Winniczuk, *Mały słownik kultury antycznej* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1968).

3 Por. Jennifer A. Doudna, Samuel H. Sternberg, *Edycja genów. Władza nad ewolucją*, tłum. Adam Tuz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2018), 289.

w tzw. plastyczności neuronalnej oraz tworzeniu pamięci długotrwałej w mózgu, a także pamięci przestrzennej, powoduje tak nadzwyczajną multiplikację ludzkich zdolności pamięciowych, że prawdopodobnie pozazdrościłaby ich sama mityczna bogini Mnemosyne⁴.

Powstaje zatem pytanie: czy wielogatunkowa chimera, nadzwyczajnie silny Herkules i bogini pamięci Mnemosyne opuścili dziś mitologiczne *imaginarium* i stali się symboliczną reprezentacją nowego naukowego paradygmatu? Czy też – być może – te ożywione mityczne postacie są dobitnym świadectwem, że nauka jest dzisiaj współtwórczynią nowego *imaginarium*? Na podstawie wymienionych przykładów można stwierdzić, że biotechnologia w pewnym sensie stała się dziś sztuką demiurgiczną. Na tle perspektywy historyczno-kulturowej jawi się ona jako świadectwo istotnej transformacji, która przejawia się w tym, że praktyki dawniej uważane jedynie za magiczne zamieniły się w wyspecjalizowane rzemiosło. Biotechnologia zaczęła bowiem sprowadzać do poziomu *reality* dawne wyobrażeniowe konstrukty, opisujące rzeczywistość należącą nawet do sfery *sacrum*. Czy zatem nauki przyrodnicze nie odgrywają dzisiaj także pewnej służebnej roli wobec procesu nowej sakralizacji rzeczywistości? Czy ludzie, którzy je tworzą, nie aspirują do bycia mieszkańcami Olimpu? Jaki charakter będzie miała etyka „ludzi-bogów”? Należy podkreślić, że moralny poziom życia wielu mitycznych boskich bohaterów był niestety zatrważająco niski.

Powyższe świadectwa owej specyficznej ponownej sakralizacji rzeczywistości potwierdzają niejako tezę Ericka Voegelina, że współczesne doktryny progresywizmu i scjentyzmu często są niczym innym jak pewnym nowym sposobem religijnej interpretacji rzeczywistości, a dokładniej: są odrodzeniem gnostycyzmu, który można scharakteryzować jako „eschatologiczną spekulację aktywistycznego mistycyzmu”⁵. Voegelin, podając rozróżnienie pomiędzy gnostycyzmem starożytnym a neognostycyzmem, zauważa, że ten pierwszy zamierzał zanegować rzeczywistość, szukając ucieczki do boskiej Pleromy, natomiast ten drugi zamierza uobecnić boską Pleromę tu i teraz. To właśnie jest charakterystyczne chociażby dla ideologii transhumanizmu, który pragnie uobecnić boską Pleromę za pomocą najnowszych technologii, angażując w to również szeroko pojęte biotechnologie.

4 Por. Adam Piore, *Magia bioinżynierii*, tłum. Grzegorz Ciecieląg (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2019), 263nn.

5 Por. Michał J. Czarnecki, „Człowiek wobec świata. Gnoza nowożytna Erica Voegelina a gnostycyzm antyczny – próba porównania”, *Dialogi polityczne. Polityka i Religia* 8 (2007): 155–167.

Biotechnologia w służbie ideologii

Należy zatem postawić zasadnicze pytanie: Czy etyka rzeczywiście nie nadąża za rozwijającą się technologią, czy może raczej nigdy nie powinna osiągnąć – jeżeli zachowa kryterium zdrowego rozsądku – takiego pułapu irracjonalności, który reprezentują przesiąknięte neognostyckim myśleniem współczesne ideologie? Wydaje się więc, że problem nie leży w pewnej niewystarczalności etyki, ale raczej w zbytnej ideologizacji nauki. Przekonaliśmy się o tym chociażby podczas ostatniej „pandemii”.

Dla „bogów” charakter priorytetowy ma oczywiście kwestia nieśmiertelności. Dlatego sztandarowym przykładem tworzenia boskiej Pleromy na ziemi jest proimmortalistyczne ukierunkowanie wielu gałęzi nauki. Współcześni poszukiwacze mitycznej ambrozji, gwarantującej nieśmiertelność bogom, dostrzegli, że składniki tego boskiego nektaru występują w genomie niektórych organizmów: np. pewien gatunek rekina grenlandzkiego żyje około 400 lat i musi posiadać odpowiedzialne za to geny. Prowadzi się również zaawansowane badania nad tzw. komórkami senescentnymi, których modyfikacja wydłużyła życie myszy o jedną trzecią. Także u bardzo prymitywnych organizmów (np. nicieni) znaleziono mutację, która aż dziesięciokrotnie przedłużała ich życie⁶. Zdaniem wielu naukowców warto zatem zabiegać, aby za pomocą inżynierii genetycznej taki składnik został włączony do ludzkiego genotypu i mógł z powodzeniem uaktywnić swoje właściwości.

Rzeczywiście byłby to prawdziwy policzek dla „ludzkiego boga”⁷ – czuć nad sobą wyższość np. jakiegoś gryzonia. Oczywiście można jakoś wybrnąć z tej aporii i nadać boski status myszy. Tym samym wkraczamy w popularną dziś narrację posthumanizmu, który pragnie udowodnić, używając filozoficznego narzędzia zwanego „przesunięciem ontologicznym”, równość wszystkich bytów, a tak naprawdę niższość człowieka wobec wszystkiego, co istnieje. Rosi Braidotti, znana filozof reprezentująca ten nurt, pisząc o eksperymentowaniu na laboratoryjnych myszach

6 Por. Grzegorz Lindenberg, *Ludzkość poprawiona* (Kraków: Wydawnictwo Otwarte, 2018), 52.

7 Cytat z dzieł Kuzańczyka: „Albowiem człowiek jest bogiem, lecz nie bezwarunkowo, ponieważ jest człowiekiem; dlatego jest ludzkim bogiem” (*De coniecturis* II, 14, 143) Jest to myśl nawiązująca do tekstu Asklepiosa (zwanego także Doskonałym kazaniem), przypisywanego legendarnemu Hermesowi Trismegistosowi. Należy do tzw. *Corpus hermeticum* — traktatu sporządzonego prawdopodobnie w Egipcie przed końcem III w. n.e. Teksty te stanowiły podstawę wierzeń dla nurtu zwanego hermetyzmem. Był to hellenistyczno-gnostycki nurt filozoficzno-religijny

i sprawdzaniu na nich nowych leków stosowanych w terapii onkologicznej, porównuje „ofiara” tych zwierząt do ofiary Chrystusa⁸.

Trzeba się zatem zastanowić, czy tak charakterystyczne – właśnie dla transhumanizmu i jego transtopijnych projektów – stwierdzenie: „Wkrótce albo będziemy bogami, albo wyginieemy”⁹, jest tylko zuchwałą metaforą czy może odzwierciedla realne pragnienia pewnej grupy ludzi, w ręce której dostały się dziś doskonałe biotechnologiczne narzędzia? Należy też zauważyć, że zmartwieniem bogów nie jest bynajmniej to, co pomyśla o ich sposobie bycia i działania zwykli śmiertelnicy. Wydaje się, że zasadniczą bolączką „ludzkich bogów” było i jest poczucie nieustannego deficytu władzy i chyba w dużej mierze właśnie to napędza ich kreatywność. Ukryta pod płaszczykiem nauki władza nad człowiekiem, która dąży do absolutnej kontroli nad biologicznym i psychicznym wymiarem jego życia, pretenduje dziś do wytworzenia pewnej przestrzeni, którą niektórzy chcieliby rozumieć niemalże jako dystans występujący pomiędzy twórcą i artefaktem. Wynikająca z tego kreatywność, której owoce widać w realizacji różnych biotechnologicznych projektów, często demaskuje ich prawdziwy charakter. Posiadają one bowiem cechy o wiele bardziej przypominające samodoskonalenie się naukowca w jakimś transgresywnym procesie pokonywania dotychczas ustanowionych granic niż poszukiwanie autentycznego dobra. Jeżeli naukowiec jako cel swej pracy uważa wydobycie z siebie cech „boga”, to wszystko inne, co jest poza nim, zostaje potraktowane jako środek do osiągnięcia tego celu.

Stwierdzenie mówiące, że technologia daje władzę nad światem, chyba nie jest dziś bezpodstawne. Polityka stała się narzędziem technokratycznych ideologii. Ta władcza pozycja technologii – w tym biotechnologii – jest także jednym z wielu wielkich problemów współczesnej etyki, a więc i bioetyki. Jest to problem szczególnie ważny, gdyż mówimy o technologiach, które już dzisiaj bezpośrednio ingerują w biologiczny czy psychiczny status istoty ludzkiej i chcą zdesakralizować to „sanktuarium natury”, którym jest człowiek. Można tu wspomnieć chociażby o dokonywanych już biotechnologicznych zabiegach tworzenia małpio-ludzkich chimerycznych embrionów, które miałyby mieć zastosowanie w hodowli narządów¹⁰

8 Por. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, tłum. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: PWN, 2014), 161.

9 <https://www.evolution.com/prometheism-transhumanism-posthumanism/transtopa-transhumanism-evolved/intro.html> (dostęp: 30.11.2022).

10 W kwietniu 2021 roku światowe media poinformowały, że „po raz pierwszy w historii wyhodowano i utrzymano przy życiu małpi embrion zawierający ludzkie komórki. Z najnowszego numeru „Cell” dowiadujemy się, że chińsko-amerykańsko-hispański zespół naukowy wprowadził ludzkie komórki macierzyste do małpich embrionów

bądź o tworzeniu interfejsów, pozwalających na stałe połączenie ludzkiego mózgu z programem sztucznej inteligencji¹¹.

Już od dawna człowiek, w perspektywie biotechnologicznych eksperymentów, nie jest uznawany za *indywiduum* obdarzone szczególną godnością, które reprezentuje tajemnicę obiektywnego bycia. Raczej zamyka się go w kategorii bezosobowej biomasy lub wiązki wyższych właściwości psychicznych, które poddaje się swoistej obróbce w procesie technologicznym. Ludzkie ciało, a także to, co na etapie biogenezy je tworzy, traktowane jest jedynie jako biologiczny substrat, który powinien być doskonalony przez proces, w którym już dawno zatraciła się różnica pomiędzy podmiotowym a przedmiotowym ujęciem ludzkiego bytu. Czy rzeczywiście im bardziej uprzedmiotowimy ciało, im bardziej poddamy je biotechnologicznej obróbce, tym doskonalszymi podmiotami się staniemy? Pytania te powstają w obliczu konkretnych propozycji składanych przez „wyznawców” nowej antropologii, reprezentujących technokratyczne ideologie.

Słabość etyki czy pozorna siła ideologicznego absurdu?

Nie możemy jednak poprzestać na zadawaniu pytań. W przeciwnym razie pozostanie wciąż nierozwiązany zasadniczy problem, który od lat przedstawia się w tej zafałszowanej pesymistycznej formule „nieudanej pogoni etyki, za rozwijającą się technologią”. Czy pogoń ta rzeczywiście jest niczym beznadziejna praca Syzyfa, gdzie próby wprowadzenia nowych normatywnych rozwiązań są wciąż stręcane – jak syzyfowy głaz – do punktu wyjścia, tylko dlatego, że wykres postępu technicznego ma coraz bardziej wertykalny charakter? Coraz trudniej zatem wtoczyć na „technologiczne szczyty” ten symboliczny kamień etycznych regulacji. Czy rzeczywiście zbliżamy się – jak twierdzą niektórzy koryfeusze transhumanizmu – do nadejścia technologicznej osobliwości? Wówczas

i obserwował, jak się one rozwijają. Uczni informują, że ludzkie i małpie komórki podlegały podziałowi i wzrostowi. Co najmniej 3 takie embriony przetrwały w warunkach laboratoryjnych przez 19 dni”. Por. *Pierwszy małpio-ludzki embrion wywołał spór o zwierzęce chimery*, <https://kopalniawiedzy.pl/chimera-embrion-czlowiek-malpa-zaplodnienie-komorki-macierzyste,33619> (dostęp: 30.11.2022).

11 Por. Elizabeth Elizade, *Elon Musk says Neuralink could start implanting chips in human brains 'later this year'*, <https://nypost.com/2021/02/03/elon-musk-neuralink> (dostęp: 30.11.2022).

ludzkie rozwiązania rzeczywiście nie będą odgrywały już żadnego znaczenia. Liczyć się będzie jedynie etyka sztucznej superinteligencji¹².

Jednakże właśnie to wnuk Syzyfa, ujarzmiając Pegaza, pokonał tego mitycznego potwora, którym była Chimera. Może zatem warto – jak Syzyf – podejmować ten wysiłek wciąż od nowa, gdyż może właśnie dzięki temu kolejne pokolenia wreszcie coś zrozumieją i zaczną używać biotechnologii jedynie do godnych celów? Niestety patrząc na postępujący proces ideologizacji nauki, należy uznać, że takie stwierdzenie byłoby próbą stworzenia fałszywego etosu, chociażby dla pracy bioetyków. Regulacje etyczne nie mogą polegać na „wtaczaniu kamienia norm” na ideologiczne szczyty absurdu. W takiej fałszywej optyce wszelkie działania będą zawsze „z góry” skazane na niepowodzenie. Aby ideologia nie dopuszczała się dekonstrukcji człowieka, należy zdekonstruować ideologię i odsłonić jej irracjonalny i antyludzki charakter, który został jedynie owinięty pewnym sztucznym „płaszczem naukowości”.

Historycznie, bioetyka jako dyscyplina naukowa powstała w kontekście radykalnego oddzielenia nauk ścisłych od etyki. Pozytywizm, który od końca XIX wieku i przez pierwszą połowę wieku XX zdominował rozumienie nauk ścisłych, nadał im charakter najwyższej obiektywności i niepodważalnego autorytetu. Natomiast kwestie moralne zepchnął do sfery prywatnych subiektywnych upodobań. Druga połowa XX wieku to dominacja myślenia utylitarystycznego, zgodnie z którym także kwestie bioetyczne traktowano jako rozstrzygnięcia wynikające z prostego rachunku zysków i strat¹³. Natomiast forsowana od kilku dekad tendencja do negowania pojęcia „ludzkiej natury” jako rzeczywistości obiektywnej i niezmiennej, przygotowała grunt dla współczesnego bioetycznego nihilizmu. Wynika on bezpośrednio z filozoficznego stanowiska, które głosi m.in. procesualny charakter ontologii, a technikę uznaje za absolutnie dominujący metafizyczny opis rzeczywistości. Przedstawiciele takiego stanowiska – jest chociażby Emanuele Severino – twierdzą, że technika stała się celem samym w sobie, najbardziej narzucającą się formą zbawienia człowieka, a jej przeznaczeniem jest przejście władzy nad światem¹⁴.

Ujmowanie ciała ludzkiego w procesualnej perspektywie i tym samym zmienność jego statusu, spowodowana ścisłą zależnością od wciąż rozwijających się technologii, generuje rzeczywistą trudność we wprowadzaniu

12 Por. Ray Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska, Anna Nowosielska (Warszawa: Kurhaus, 2016).

13 Por. *Encyklopedia bioetyki*, red. Adam Muszala (Radom: Polwen, 2009), 106n.

14 Por. Andrzej Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2014), 82–85.

stałych normatywnych rozwiązań na gruncie etyki. Nie chodzi tu jedynie o fakt traktowania ludzkiego bytu jako ekspresji zmieniających się stanów biologicznego substratu, który wciąż może być poddawany nowym transformacją. Chodzi także o to, że dla technokratycznych ideologii, takich jak transhumanizm, istotą tego procesu jest negacja koniecznościowego charakteru biologicznego wymiaru człowieka i to właśnie uznawane jest za *signum* doskonałości dla przyszłego postludzkiego bytu. W ten sposób radykalny technocentryzm doprowadza do bionihilizmu i poniekąd pozbawia bioetykę swojego zasadniczego przedmiotu. Transhumanizm, absolutyzując wymiar cyberprzestrzeni, zmierza w kierunku modelu monizmu informatycznego. W ten sposób nie tylko pragnie wyzwolić się od wymiaru „bios”, ale zakładając przyszłe podporządkowanie wszystkich bytów aktom decyzyjnym superinteligencji, wyklucza w ogóle jakiegokolwiek rozwiązania etyczne na poziomie indywiduum¹⁵.

Źródła transhumanistycznego bionihilizmu

W jakim sensie zatem transhumanizm jawi się jako wyzwanie dla współczesnej bioetyki? Przedstawione powyżej wnioski podpowiadają, że (bio-)etyka nie może sprostać temu wyzwaniu. Co istotne, przyczyną nie jest słabość etyki, ale irracjonalność tej ideologii. Transhumanizm konceptualnie, w swej całościowej perspektywie, traktuje ludzką cielesność na sposób przejściowy, a ostatecznie całkowicie odrywa się od sfery „bios”, rozumianej jako życie istoty ludzkiej. Być może gdyby był ujmowany w pewnej dość wybrakowanej wersji, którą niegdyś ukazał chociażby Francis Fukuyama w książce *Koniec człowieka*, to współczesna bioetyka miałaby cokolwiek do powiedzenia w konfrontacji z nim. Transhumanizm, o którym pisał Fukuyama, to jednak transhumanizm braci Huxleyów, do których ów myśliciel niejednokrotnie w swej książce się odnosił. Julian Huxley, znany biolog i twórca pojęcia „transhumanizm”, w przeciwieństwie do współczesnych transhumanistów, nie myślał o przekroczeniu granic biologii, lecz zamierzał ujarzmić jej fundamentalne prawo, którym jest dziedziczenie. Z wiedzy swego brata obficie korzystał drugi z Huxleyów, Aldous, w powieści *Nowy wspaniały świat*, gdzie przedstawiony utopijny model rzeczywistości opierał się właśnie

15 Por. Michał Ostrowicki (Sidey Myoo), *Ontoelektronika* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013), 87.

na umiejętności pełnej kontroli nad biologicznym wymiarem życia człowieka¹⁶.

Nie możemy jednak popaść w błąd ujmowania transhumanizmu jedynie z perspektywy biowzmocnień, biorozszerzeń, biokonserwacji, biotransformacji, czy biomanipulacji. Owszem, transhumanistyczne projekty zawierają wszystkie te zagadnienia, a ponieważ wiele z nich jest już realnie wprowadzanych, to generują one także ogrom problemów natury bioetycznej. Jednakże wciąż należy przypominać, że są one tylko pochodną pewnych wyżej zorganizowanych ideologicznych konstruktów. Są budowane na kłamstwie o człowieku, na antropologicznym błędzie, widzącym możliwość doskonalenie istot ludzkich dzięki „odrywaniu” ich od kondycji biologicznej. Należy tu również przywołać pewne istotne i zapewne oczywiste dla wszystkich rozróżnienie. Bardzo wiele współczesnych naukowych projektów dotyczy kontrowersyjnych ingerencji w biologiczne ukonstytuowanie człowieka. Owszem, mogą one posiadać także charakter transhumanistyczny, ale żeby o tym orzec, należy dokończyć ich oceny na tle całościowej perspektywy tej ideologii.

Transhumanizm jest chimera. Jest zlepkiem różno-gatunkowych koncepcji, gdzie jednak cała sfera *science* wydaje się podporządkowana jakiejś neognostyckiej technospirytualistycznej wizji. Jej punktem kulminacyjnym jest uwolnienie umysłu/świadomości od ciała i rozpoczęcie bytności w cyberprzestrzeni¹⁷. Ta chimera posiada zatem swoją jedną naturę. Do natury transhumanizmu należy przekroczenie biologicznego wymiaru człowieka, jednakże rozumiane jako wyzwolenie od tego, co jest niegodne dla istot powołanych do boskości. Dlatego trzeba stwierdzić, że słowo „transhumanizm”, odmieniane dziś w wielu publikacjach przez wszystkie możliwe przypadki, zagospodarowało sobie zbyt szerokie pole semantyczne.

Prawdziwy transhumanizm pielęgnuje w sobie – co zauważyła również Chantal Delsol – głęboką nienawiść właśnie do tego, co biologiczne¹⁸. Jest to zatem coś więcej niż tylko demiurgia natury rozumianej jako świat przyrody. To coś więcej niż przekształcanie świata i człowieka. Transhumanizm jest realizacją neognostyckiej wizji, którą z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej należy ocenić jako nienawiść do dzieła stworzenia. To ideologia posiadająca postludzkie ukierunkowanie, a zatem odrzu-

16 Por. Michał Ziółkowski, *Pokonać śmierć czy zmienić człowieka* (Warszawa: Von Borowiecky, 2021), 90n.

17 Por. Nick Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. Dorota Konowrocka-Sawa (Gliwice: Helion, 2016), 350–355.

18 Por. Chantal Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki (Warszawa: PAX, 2017), 159n.

cająca człowieczeństwo. Pod płaszczkiem doskonalenia istot ludzkich kryje się intencja zniszczenia w człowieku jego prawdziwej tożsamości, wynikającej ze stwórczego aktu Boga. Wydaje się, że ta nienawiść do dzieła stworzenia bierze się nie skądinąd, jak z nienawiści do jego Autora.

Dlatego osobiście nie mogę się zgodzić na pewien sposób myślenia i mówienia o transhumanizmie. Oczywiście można ukazać pewną gradację interwencji w biologiczny wymiar człowieka i wskazać na takie, które z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej nie naruszają ludzkiej godności, ale przywracają człowieka do godnego życia, jak chociażby terapeutyczne endo- czy egzoprotezowanie. Jednakże wówczas takich procedur nie możemy nazywać interwencjami transhumanistycznymi.

Prawda o transhumanizmie

Chcąc potwierdzić powyższą ocenę transhumanizmu, przytoczymy krótką wypowiedź pani Ady Florentyny Pawlak, antropolożki technologii, prawniczki – i co najważniejsze z punktu widzenia tej refleksji – jednej ze współzałożycielek Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego:

Transhumanizm, wielki metafizyczny projekt XXI wieku, jest uwspółcześnioną wersją gnostyckich przekonań. Z gnozą łączy go niechęć do ucieleśnienia, pragnienie ucieczki z materialnego «mokrego ciała» i wizja nieśmiertelnego życia w cyberświecie (...). W ideach ruchu odnaleźć można inspiracje starymi gnostyckimi mitami. Np. Manifest „In Praise of the Devil” opublikowany przez Maxa More’a (...) jest apologią biblijnej postaci szatana – kusiciela, który przedstawiony jest jako prometejski wyzwoliciel, zachęcający do krytycznego myślenia i samorozwoju, a zarazem przeciwstawiony opresyjnemu, złowrogiemu Jahwe (...)”¹⁹.

Oto co sami transhumaniści mówią o sobie. Wkraczając zatem w rzeczywistość przestrzeń transhumanizmu, nie powinniśmy – przynajmniej z dwóch powodów – popadać w etyczne czy bioetyczne dylematy. Po pierwsze, ze względu na utopijny charakter projektów postulowanych w tym nurcie, których naturę – chociażby ze względu na ich dekaracyjną specyfikę – można by zdefiniować jako kolejną próbę dekonstrukcji ludzkiego bytu. Jest to próba o wiele bardziej niebezpieczna od tych, które miały już miejsce w historii. Nie posiada ona bowiem

19 Ada F. Pawlak, *Transhumanizm jako projekt metafizyczny XXI wieku. Technoza i Homo Deus w erze duchowych maszyn*, w: *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*, red. Andrzej Wójtowicz, Wojciech Klimski (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2019), 161.

jedynie charakteru teoretycznego, ale jej rdzeniem jest realna, techniczna ingerencja w naturę człowieka. Niebezpieczeństwo wynika z doskonałości współczesnych technologicznych narzędzi oraz z coraz głębszego uzależnienia sfer władzy i finansów, a tym samym życia zwykłego człowieka, od współczesnych techno-centrycznych molochów. Po drugie, odnosząc się do wspomnianego wyżej gnostyckiego tekstu jednego z człowieków transhumanistów, Maxa More'a, gdzie szczególnej gloryfikacji zostaje poddana prometejska postawa diabła, transhumanizm można by określić – oczywiście z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej – za pomocą pewnej teologicznej metafory, jako swego rodzaju „satanistyczne *praxis*”. Skoro Syn Boży przyjął ludzką naturę i w ten sposób wyniósł ją nad naturę anielską, to rzeczą oczywistą jest, że ów zbuntowany pyszny duch zrobi wszystko, aby człowiek wyrzekł się swej chwalebnej natury. Pod wciąż rezonującym hasłem „będziecie jak Bóg” kryje się rzeczywista intencja demona, który chce człowieka uczynić swoim niewolnikiem.

Aby zobaczyć, czym jest dusza transhumanizmu, warto zainteresować się również „prometeizmem”²⁰, uznawanym za oficjalną religię transhumanistów²¹. Warto podkreślić, że wyznawcy prometeizmu mają także swoich „patronów”. Na swojej internetowej stronie wymieniają: *Lucyfera*, który jako prometejski wyzwoliciel przynosi boskie światło ludzkiemu umysłowi, *chimerę*, oznaczającą panowanie człowieka nad naturą, oraz *ouroborsa*, czyli gnostycki i alchemiczny symbol nieśmiertelności, ukazujący węża pożerającego swój ogon²².

Transhumanizm, wraz ze swoim postczłowieczym ukierunkowaniem, jest zatem nurtem radykalnie antyludzkim i antychrześcijańskim, którego jedynie zewnętrzną fasadą są pseudohumanistyczne projekty dotyczące „zbawiennego” wpływu technologii na kondycję człowieka. Stąd też wypływa ważny postulat, aby pojęcie „transhumanizm” wiązać jednoznacznie z ideologią wrogą człowiekowi. Dlatego wszelkie projekty dokonywane czy to pod szyldem „transhumanizmu”, czy przez naukowców utożsamiających się z tym nurtem, powinny być oceniane – przynajmniej ze strony osób i instytucji reprezentujących chrześcijański światopogląd – w sposób jednoznacznie negatywny.

20 <https://www.evolution.com/prometheism-transhumanism-posthumanism/transtopa-transhumanism-evolved/intro.html> (dostęp: 30.11.2022).

21 Por. *Prometheism. The 21st Century Religion of Transhumanism* (<http://www.prometheism.net/>) (dostęp: 30.11.2022).

22 <https://www.evolution.com/prometheism-transhumanism-posthumanism/transtopa-transhumanism-evolved/symbolism.html#saints> (dostęp: 30.11.2022).

Zakończenie

Na koniec warto jeszcze dodać, że gdy chodzi o perspektywę biotechnologii, to istotną miarą, wyznaczającą nadejście technologicznej osobliwości – przedstawianej jako kulminacyjny moment w procesie transhumanistycznej przemiany rzeczywistości – może być także miara wykorzenia człowieka z jego gatunkowego ukonstytuowania. Dla transhumanistów sfera „bios” posiada znaczenie „wehikułu”, prowadzącego do acielesnej doskonałości. Dlatego z pewnością istotne jest dla nich, aby takie procedury jak tworzenie chimer i hybryd były potwierdzone społecznym konsensusem. Powinniśmy zatem najpierw spodziewać się nadejścia biotechnologicznej osobliwości. Choć technologia sztucznej inteligencji wraz z tworzeniem interfejsów mózg-komputer i projektami cyfrowej symulacji mózgu jest rzeczywiście coraz bardziej zaawansowana²³, to jednak cyberimmortalizm dla posttransferowych umysłów – o którym prorokują m.in. Nick Bostrom i Raymond Kurzweil – wydają się na razie dość odległą utopią²⁴. Natomiast chimera – co potwierdzają coraz częstsze doniesienia medialne – jest już wśród nas i być może to właśnie ona już otworzyła prawdziwe drzwi do post-ludzkiego świata. Chimera jest jednak tylko poczwarką dla cybernieśmiertelnego motyla. Jeżeli zatem transhumanizm proponuje pewien model (bio-)etyki, to taki, który z pewnością nie będzie chronił naturalnej kondycji człowieka. Natomiast pod wzniosłymi hasłami np. „etycznej proaktywności”²⁵ będzie dążył ku temu, by ludzkie istnienia przepoczwarzały się ku technonicości.

23 Por. Grzegorz Osiński, *Transhumanizm. Retiarius contra secutor* (Toruń: Wydawnictwo WSKSiM, 2018), 26n.

24 Ada F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku*, w: *Człowiek a technologia cyfrowa – przegląd aktualnych doniesień*, red. Paulina Szymczyk, Kamil Maciąg (Lublin: Tygiel, 2018), 7–26.

25 Zasada proaktywności, której autorem jest Max More, wyłoniła się latem 2004 podczas krytycznej dyskusji nad zasadą prewencji na międzynarodowej transhumanistycznej konferencji Instytutu Ekstropii na temat postępu. Nadrzędnym celem sformułowania tej zasady była ochrona wolności eksperymentowania, innowacji i postępu. Zasada ta każe pamiętać o zasadniczej roli odgrywanej przez innowacje techniczne, a także o nadzwyczajnych zdolnościach człowieka do adaptowania się i zaradzania niepożądanym skutkom ubocznym. Opowiada się za tym, by aktywne dążenie do postępu, które jest zgodne z ludzką racjonalnością, stało się wewnętrznym i powszechnym imperatywem całej ludzkości. Bycie proaktywnym polega na zdobywaniu wiedzy i doświadczenia poprzez działanie. Zwolennicy tej zasady twierdzą, że: 1. Wprowadzając innowacje nie należy obawiać się nadmiaru ubocznych skutków, gdyż nawet minimalny postęp zrekompensuje wszystkie poniesione straty. 2. Hamowanie postępu technicznego jest ograniczaniem ludzkiej wolności oraz nadrzędnego prawa człowieka do zdobywania wiedzy, którą wciąż można poszerzać dzięki różnym eksperymentom. 3. Ludzkość już teraz cierpi zbyt wiele z powodu słabo rozwiniętej zdolności podejmowania

Bibliografia

Książki i monografie

- Bostrom Nick, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. Dorota Konowrocka-Sawa (Gliwice: Helion, 2016).
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, tłum. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: PWN, 2014).
- Delsol Chantal, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki (Warszawa: PAX, 2017).
- Doudna Jennifer A., Sternberg Samuel H., *Edycja genów. Władza nad ewolucją*, tłum. Adam Tuz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2018).
- Kobyliński Andrzej, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2014).
- Kurzweil Ray, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii* (Warszawa: Kurhaus, 2016).
- Lindenberg Grzegorz, *Ludzkość poprawiona* (Kraków: Wydawnictwo Otwarte, 2018).
- Muszala Adam, *Encyklopedia bioetyki* (Radom: Polwen, 2009).
- Osiński Grzegorz, *Transhumanizm. Retiarius contra secutor* (Toruń: Wydawnictwo WSKSiM, 2018).
- Ostrowicki Michał (Sidey Myoo), *Ontoelektronika* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013).
- Piore Adam, *Magia bioinżynierii*, tłum. Grzegorz Ciecieląg (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2019).
- Winniczuk Lidia, *Mały słownik kultury antycznej* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1968).
- Ziółkowski Michał, *Pokonać śmierć czy zmienić człowieka* (Warszawa: Von Borowiecky, 2021).

Czasopisma

- Czarnecki Michał J., „Człowiek wobec świata. Gnoza nowożytna Erica Voegelina a gnostycyzm antyczny – próba porównania”, *Dialogi polityczne. Polityka i Religia* 8 (2007): 155–167.

Rozdziały w monografiach

- More Max, *The Proactionary Principle*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the*

racjonalnych decyzji wprowadzania nowych technologii. Zdaniem transhumanistów jakkolwiek zakaz wprowadzania zasady proaktywności będzie jedynie powiększał cierpienie świata. Por. Max More, „The Proactionary Principle”, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. Max More, Natasha Vita-More (Chichester UK: Wiley-Blackwell, 2013), 258–267.

Human Future, red. Max More, Natasha Vita-More (Chichester UK: Wiley-Blackwell, 2013), 258–267.

Pawlak Ada F., *Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku*, w: *Człowiek a technologia cyfrowa – przegląd aktualnych doniesień*, red. Paulina Szymczyk, Kamil Maciąg (Lublin: Tygiel, 2018), 7–26.

Pawlak Ada F., *Transhumanizm jako projekt metafizyczny XXI wieku. Technoza i Homo Deus w erze duchowych maszyn*, w: *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*, red. Andrzej Wójtowicz, Wojciech Klimski (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2019).

Źródła internetowe

Elizade Elizabeth, *Elon Musk says Neuralink could start implanting chips in human brains 'later this year'*, <https://nypost.com/2021/02/03/elon-musk-neuralink> (dostęp: 30.11. 2022).

Józef W. Bremer

ORCID: 0000-0001-9664-8896

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Mówienie o Bogu w erze cyfrowej Talking About God in the Digital Age

Abstrakt

Cyfryzacja i związane z nią nowe technologie dynamicznie wkroczyły do wielu dziedzin naszego życia – zarówno publicznego (administracji, gospodarki, wojskowości, łączności, szkolnictwa itd.), jak i prywatnego. Symptomatycznym wyznacznikiem tej ekspansji są coraz szersze wykorzystywanie słabej (wąskiej) sztucznej inteligencji (*Artificial Narrow Intelligence* – ANI) oraz intensywne prace nad silną (ogólną) sztuczną inteligencją (*Artificial General Intelligence* – AGI), która pozostaje w sferze szczególnych zainteresowań transhumanizmu. AGI – według transhumanistów – byłaby pierwszym krokiem do stworzenia sztucznej superinteligencji (*Artificial Superintelligence* – ASI), która przekroczyłaby intelektualne możliwości człowieka, prowadząc do powstania „informatycznej osobliwości” (*singularity*), której można byłoby przypisać cechy boskie. W niniejszym artykule podnoszę kwestię, czy transhumanizm jest w stanie wyeliminować Boga i zastąpić Go jakąś sztuczną inteligencją (z jej cyfrową superświadomością) oraz czy w erze cyfrowej chrześcijańskim prawdom wiary grozi dezaktualizacja. Opowiadam się za uprawnionym mówieniem o Bogu i prawdach wiary o stworzeniu, odkupieniu oraz zbawieniu w społeczeństwie cyfrowym. Uważam, że kultura ery cyfrowej nie tylko nie przynosi szkody życiu wiary, ale może pobudzać człowieka do głębszego rozumienia jej prawd.

Słowa kluczowe: Bóg, era cyfrowa, sztuczna inteligencja, transhumanizm, prawdy wiary

Abstract

Digitization and its associated new technologies have dynamically entered many areas of our lives—both public (administration, economy, military, communications, education, etc.) and private. A symptomatic indicator of this expansion is the increasingly widespread use of weak (narrow) artificial intelligence (Artificial Narrow Intelligence – ANI) and intense work on strong (general) artificial intelligence (Artificial General Intelligence – AGI), which remains a particular interest of transhumanism. According to transhumanists, AGI would be the first step toward creating an artificial superintelligence (Artificial Superintelligence – ASI) that would surpass human intellectual capabilities leading to the emergence of an “information singularity” (singularity) that could be attributed divine attributes. In this article, I discuss whether transhumanism is capable of eliminating God and replacing Him with some form of artificial intelligence (with its digital superconsciousness) and whether, in the digital age, Christian truths of faith risk becoming outdated. I advocate for the legitimate discussion of God and the truths of faith about creation, redemption, and salvation in a digital society. I believe that the culture of the digital era not only does not harm the life of faith but can stimulate a deeper understanding of its truths.

Keywords: God, digital era, artificial intelligence, transhumanism, truths of faith

Wstęp

Pod koniec XX wieku myśleliśmy, że wiek XXI będzie wiekiem biologii. Dzisiaj (pod koniec 2023 roku) wiemy, że to myślenie się nie sprawdziło¹. Żyjemy w erze cyfrowej, erze informatyki, Internetu, w erze sztucznej inteligencji (*Artificial Intelligence*). Technologiczne osiągnięcia ery cyfrowej dotarły do prawie wszystkich geograficznych zakątków świata i jego mieszkańców, niezależnie od statusu społecznego, wieku oraz wykształcenia. Wszechobecność technologii cyfrowej wpływa na całe nasze życie, umożliwiając nie tylko szybki dostęp do informacji i dzielenie się nią, lecz także jej aktywne tworzenie – chociażby w postaci wpisów na Facebooku czy zamieszczanie ogólnodostępnych treści na YouTube, co stało się możliwe dzięki Internetowi, którego początki sięgają końca lat 60. XX wieku. W naszym kraju Internet pojawił się

1 Pani dr Jolancie Koszteyn dziękuję za przeczytanie poniższego tekstu i za cenne uwagi.

w roku 1991², a rok później zaczęła funkcjonować pierwsza sieć telefonii komórkowej Centertel³.

Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie o miejsce chrześcijańskich prawd wiary o stworzeniu, odkupieniu, zbawieniu w społeczeństwie cyfrowym. Co z naszym pojęciem racjonalnej ludzkiej osoby wchodzącej w dialog z homoidalnym robotem? Na ile w cyfrowym kontekście adekwatne jest używanie języka biblijnego czy języka tradycyjnej teologii? Czy nie będzie on stopniowo redukowany do bardziej technicznego języka albo zastępowany innym, albo eliminowany z życia społecznego? Jak na wspomniane prawdy należy spojrzeć w obliczu transhumanizmu, obiecującego nam wirtualną nieśmiertelność? Czy coraz bardziej rozbudowana cyfryzacja zagraża obecności przekonań religijnych, tak jak je dzisiaj rozumiemy? Socjolog i filozof Zygmunt Bauman stwierdza, że przekonania te staną się czysto „estetycznymi dodatkami” bez realnego wpływu na funkcjonowanie społeczeństw i na indywidualne zachowania osób⁴.

Tak zakreśloną tematykę zanalizuję w kontekście funkcjonowania współczesnego człowieka w intensywnie rozwijającym się społeczeństwie cyfrowym, które jest przedmiotem zainteresowania neuronaukowców prowadzących m.in. badania nad naturalną ludzką inteligencją. Wyniki tych badań są następnie symulowane w kolejnych etapach rozwoju sztucznej inteligencji, w tworzeniu maszyn zaprogramowanych do uczenia się i naśladowania działań ludzkich. Rozwój ten z kolei leży u podstaw transhumanizmu, którego tezy będą stanowiły dla mnie tło dla mówienia aktualności wspomnianych trzech chrześcijańskich prawd wiary.

Era cyfrowa

Mówiąc o „erze cyfrowej”, mam na myśli zarówno czasy nam współczesne, w których bardzo trudno się obejść bez telefonu komórkowego czy komputera, a także nadchodzącą przyszłość. Wyznacznikiem ery

2 Por. Maciej Kozłowski, „Historia Internetu w Polsce”, w: *Spółczesność i przyszłość*, red. Grzegorz Bliźniuk, Jerzy S. Nowak (Katowice: Polskie Towarzystwo Informatyczne. Oddział Górnośląski, 2006), 89–98, <https://delibra.bg.polsl.pl/dlibra/publication/27164/edition/24504/content> (dostęp: 4.11.2023).

3 Por. Paweł Bieńkowski, „30 lat telefonii komórkowej w Polsce”, *Przegląd Elektrotechniczny* 98 (12) (2022): 225–228, <http://pe.org.pl/articles/2022/12/51.pdf> (dostęp: 4.11.2023).

4 Por. Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (Cambridge: Polity, 1997), 173, 180, 184.

cyfrowej jest obecność jakiegoś rodzaju sztucznej inteligencji – od gier komputerowych po wyspecjalizowane roboty homoidalne i przemysłowe. Już w roku 2017 Arabia Saudyjska nadała pełne obywatelstwo sztucznej inteligencji „Sophia” – humanoidalnemu, wysoce interaktywnemu robotowi zaprojektowanemu przez firmę Hanson Robotics z Hongkongu⁵. Według Louisy von der Assen:

Początki ery cyfrowej można prześledzić już u zarania XXI wieku, a konkretnie od 2002 roku, kiedy to dokonano się przejście z informacji analogowej na cyfrową. Choć termin cyfryzacja jest wszechobecny, pozostaje kwestią kontrowersyjną w teorii i praktyce. W literaturze (...) nie udało się dotychczas ustalić spójnego rozumienia tego terminu. Nazwy „cyfrowy” czy „cyfrowość” są nadal niezdefiniowane, ponieważ ich znaczenie zależy od obszaru kompetencji, branży, kontekstu i wykonywanego zawodu⁶.

Ekspansja ery cyfrowej jest widoczna w prowadzeniu zaawansowanych badań nad sztuczną inteligencją, a wymierne efekty tych badań wykorzystuje się krok po kroku do wspierania naturalnych ludzkich zdolności poznawczych z myślą o ich przyszłym udoskonalaniu, a wręcz przekraczaniu.

Blasków i cieni życia w erze cyfrowej nie można pomijać, kiedy mówimy o Bogu, o religii czy o przekazywaniu wiary. Dzięki kontaktom z robotami typu „Sophia” czy z dzisiejszymi, o wiele bardziej wyrafinowanymi syntetycznymi androidami stawia się pod znakiem zapytania nasze nastawienie do tego, kim jest osoba ludzka, jak traktować jej charakterystyczne cechy, takie jak indywidualność i odmiennność od innych stworzeń⁷. Co z jej nieśmiertelnością, o której mówi chrześcijaństwo?

Dostrzegamy też inne, społeczne skutki ery cyfrowej. Na ulicach naszych miast jest tłoczno, ale wielu przechodniów nosi słuchawki i komunikuje się telefonicznie albo z innymi osobami, albo ze sztuczną inteligencją w postaci asystentów głosowych. Przy całym dobrodziejstwie pochodzącym z możliwości pracy i nauki zdalnej, przeprowadzone

5 Por. Zara Stone, „Everything You Need To Know About Sophia, The World's First Robot Citizen” (*Forbes*, 7.11.2017), <https://www.forbes.com/sites/zarastone/2017/11/07/everything-you-need-to-know-about-sophia-the-worlds-first-robot-citizen/> (dostęp: 4.11.2023)

6 Louisa von der Assen, „Digitalization as a Provider of Sustainability? – The Role and Acceptance of Digital Technologies in Fashion Stores”, *Sustainability* 15 (5), art. 4621 (2023): 2 [tłum. J.B.].

7 Por. Tõnu Viik „Falling in Love with Robots: a Phenomenological Study of Experiencing Technological Alterities”, *Paladyn, Journal of Behavioral Robotics* 11 (1) (2020): 52–65.

ostatnio badania wykazują wiele bardzo niepokojących, negatywnych zjawisk. Ekstremalnym przypadkiem była izolacja w czasie trwania COVID-19.

Z polskich danych wynika, że negatywnym skutkiem pandemii jest pogarszająca się kondycja psychiczna dzieci, młodzieży i dorosłych (Buchner i in., 2020). Zamknięcie szkół i izolacja społeczna odcisnęły negatywne piętno na młodych ludziach, którzy musieli i muszą radzić sobie z problemami okresu dorastania nakładającymi się na te, które przyniosła pandemia COVID-19. Z badań przeprowadzonych w maju i czerwcu 2020 roku (...) wśród nauczycieli, rodziców i uczniów szkół podstawowych (klasy 6–8) i ponadpodstawowych wynika, że obniżył się poziom subiektywnie odczuwanego przez nich dobrostanu psychicznego i fizycznego. Symptomy stanu depresyjnego wykazywało około 10% uczniów. W porównaniu z okresem przed pandemią na gorsze samopoczucie psychiczne, tj.: smutek, samotność, przygnębienie, ciągłą chęć do płaczu częściej wskazywały dziewczęta; nastroju depresyjnego częściej doświadczała młodzież z liceów (24%) niż ze szkół podstawowych (13%)⁸.

Wspieranie tego typu komunikacji bez wyraźnej potrzeby niesie ze sobą niebezpieczeństwo wyobcowania z realnego świata, ograniczania spotkania *face-to-face* i zastępowania go komunikacją zdalną. Naturalnie nie oznacza to, że powinniśmy trzymać się z daleka od osiągnięć technologicznych, chociaż uzasadnione są obawy związane z ochroną naszej prywatności i naszych danych osobowych.

Sztuczna inteligencja i neuronauki

Jak należy rozumieć niejednoznaczny termin „sztuczna inteligencja” (AI)? Zamiast przedstawiania abstrakcyjnej definicji tego terminu pomocniejsze będzie skupienie się na jej konkretnych, aktualnych modelach i ich zastosowaniach, a także na ich przyszłym rozwoju. AI dzieli się

8 Dorota Pauluk, „Pandemia COVID-19 i (nie)wykorzystany potencjał edukacyjny”, *Horyzonty Wychowania* 20 (53) (2023): 44. „The results showed that positive emotional experiences were positively associated with academic self-concept, and negatively associated with loneliness; academic self-concept was also negatively associated with loneliness. These findings supported the notion that social emotional factors were associated with students’ academic functioning.” – Frank Tian-Fang Ye, Xiaozhi Gao, Kuen-Fung Sin, Lan Yang, „Remote learning and mental health during the societal lockdown: a study of primary school students and parents in times of COVID-19”, *BMC Public Health* 23 (1), art. 1106 (2023).

zazwyczaj na dwie kategorie powstałe na bazie jej zdolności do naśladowania cech ludzkich⁹:

1. Wąsko rozumiana sztuczna inteligencja (*Artificial Narrow Intelligence* – ANI) cechuje się skąpym zakresem możliwości rozumowo-poznawczych (*narrow range of abilities*). Czasem zwana jest słabą sztuczną inteligencją i obejmuje systemy zdolne wykonywać konkretne zadania, takie jak przetwarzanie języka naturalnego czy rozpoznawanie obrazów. Będąc wspólną dziedziną informatyki i robotyki, zajmuje się konstrukcją systemów wykonujących działania, które w przypadku człowieka wymagają inteligencji. Systemy te mogą wykonywać zadania z większą skutecznością niż ludzie, chociaż tylko w przypadku określonej/pojedynczej przypisanej im funkcji. Ich zdolność do wykonania dowolnego zadania, które nie jest im przypisane, jest często zerowa. Człowiek natomiast wykonuje zadania z mniejszą biegłością, ale może wykonywać je w znacznie szerszym zakresie niż którekolwiek z istniejących obecnie ANI. Z tego typu sztuczną inteligencją mamy do czynienia praktycznie codziennie. Wykorzystuje się ją również w neuronaukach, w tym w badaniach z zakresu neuroteologii. Stosowane w niej głębokie uczenie się stanowi klasę uczenia maszynowego wykorzystującą architektury sztucznych sieci neuronowych. Ich struktura przypomina strukturę ludzkich funkcji poznawczych.
2. Z kolei silną albo ogólną sztuczną inteligencją (*Artificial General Intelligence* – AGI) o szerokim spektrum ludzkich możliwości (*on par with human capabilities*) nazywamy takie systemy, które potrafią wykonywać czynności rozumowo-poznawcze, z jakimi mamy do czynienia w wypadku naturalnej (ludzkiej) inteligencji. AGI dorównuje możliwościom intelektualnym człowieka. Jej systemy są w stanie wykonać każde zadanie intelektualne, jakie potrafi człowiek (tworzyć pojęcia, sądy i wnioski). Badania prowadzone nad AGI zakładają stworzenie maszyny, która będzie posiadać świadomość i pełne zrozumienie wykonywanych czynności. Dzisiaj jest to jednak kwestia bardziej teoretyczna niż praktyczna¹⁰. Badanie tak rozumianej AI nie jest przedmiotem informatyki czy robotyki, lecz kognitywistyki.

9 Por. Mariusz Flasiński, *Wstęp do sztucznej inteligencji* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011), 241–242.

10 Por. *ibidem*, 242.

Niektórzy kognitywiści teoretyzują, że AGI z kolei sama stworzy jeszcze bardziej zaawansowaną sztuczną inteligencję, tzw. sztuczną super-inteligencję (*Artificial Superintelligence* – ASI), która przewyższałaby możliwości człowieka (*more capable than a human*). Przewyższałaby ona ludzką inteligencję, a być może nawet doprowadziłaby do nieograniczonego w zasadzie rozwoju naszej świadomości, prowadząc do tzw. informatycznej osobliwości (*singularity*), gdzie nie obowiązują znane nam prawa myślenia. Termin ten opisuje moment, w którym sztuczna inteligencja będzie mogła samodzielnie czynić postępy w niekontrolowanym przez nas tempie i wyprzedzić jakościowo oraz ilościowo nasze myślenie, wnioskowanie¹¹. Co więcej, prawdopodobnie nie będziemy mogli już jej rozumieć. Tego rodzaju myślenie znajduje swoje ujęcie w transhumanizmie. Gdy mówimy o „osobliwości”, nasuwają się pytania o to, co wówczas będziemy rozumieć przez inteligencję, kreatywność czy racjonalność¹².

Oba rodzaje sztucznej inteligencji (AGI i ASI) są jednak konstruktami teoretycznymi, ponieważ ani AGI, ani tym bardziej ASI nie są aktualnie funkcjonującymi rozwiązaniami. Terminy te wykorzystuje się, jak wspomniałem, do prognozowania dalszych kierunków rozwoju AI. Tym samym nauka zajmująca się słabą sztuczną inteligencją (ANI) mówi nam o tym, co możemy aktualnie zaobserwować, a zajmująca się AGI i ASI – o tym, co możemy przewidzieć, czego możemy się spodziewać w przyszłości. Nie chodzi przy tym o przewidywania z obszaru literatury popularnonaukowej¹³. Pytania dotyczące AGI i ASI brzmią: jak będą one działać w rzeczywistości? Jakie miejsce w opanowanym przez nie społeczeństwie znajdą w nich na przykład religijna wiara w Boga.

Jedną z nauk szukających odpowiedzi na pytanie o miejsce religii w erze cyfrowej jest neuroteologia pojmowana jako interdyscyplinarna dziedzina nauki starająca się zrozumieć związek między ludzkim mózgiem a przekonaniem religijnymi¹⁴. Zdolność umysłu i skorelowanego

11 Por. Cadell Last, *Global Brain Singularity: Universal History, Future Evolution and Humanity's Dialectical Horizon* (Cham: Springer 2020), 57, 62, 187.

12 Por. Margaret A. Boden, *AI: Its Nature and Future* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 147–169.

13 Badaniem nad przyszłością, w tym także AI, zajmują się instytuty naukowe, takie jak: The Institute of Future and Innovation Studies (<https://www.johncabot.edu/institute-future-innovation/default.aspx>); Institute of Future Human Habitats (https://www.sigs.tsinghua.edu.cn/en/future_human_habitats/); Institute for Future Networks <https://www.bifn.org/>.

14 Por. Józef Bremer, „Neuroteologia: religijność w neuronach”, w: *idem, Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2016), 13–40.

z nim mózgu do konceptualizacji treści religijnych jest w niej często rozpatrywana/dyskutowana w powiązaniu z ewolucją tego organu. Zmiany anatomiczno-fizjologiczne i behawioralne, jakie zaszły w procesie ewolucji, wpłynęły na strukturę społeczeństwa (jak również na naturalne środowisko życia człowieka) oraz jego otwartość na istnienie Boga, na doświadczenia religijne i mistyczne. Neuroteologia – podobnie, jak inne dziedziny neuronauk – powstała dzięki ogromnym innowacjom dokonywanym w urządzeniach służących do obrazowania/mapowania funkcji mózgu (np. fMRI, czyli funkcjonalnego obrazowania za pomocą rezonansu magnetycznego).

Używana w tych technologiach ANI należy do zakresu informatyki obejmującej uczenie maszynowe, uczenie się poprzez reprezentację i uczenie głębokie. W radiologii proponuje się coraz większą liczbę zastosowań klinicznych opartych na wspomnianych rodzajach uczenia się, a odnoszących się do klasyfikacji chorób, oceny ryzyka, diagnozowania, prognozowania, a nawet do przewidywania reakcji pacjenta na określoną terapię. Uczenie maszynowe i uczenie głębokie są również szeroko stosowane w analizie obrazu mózgu w celu opracowania systemów diagnostyki i klasyfikacji udarów, niektórych zaburzeń psychicznych, epilepsji, zaburzeń neurodegeneracyjnych i chorób demielinizacyjnych. Tym samym ANI spowodowała eksplozję wiedzy o funkcjonowaniu żywego mózgu¹⁵. Neuroteologia korzysta z mapowania zmian w określonych obszarach mózgu (płatach skroniowych, korze przedczołowej) podczas głębokiej medytacji, recytowania tekstów, rozważań dylematów etycznych. Tym samym neuronauki stały się z jednej strony łatwo dostępnym narzędziem do redukcjonistycznych analiz tych aspektów zjawisk psychicznych, które do tej pory były widziane jako transcendentne i stanowiły treści wiary religijnej. Z drugiej strony pomagają one w symulacji procesów mentalnych zarówno w ANI, jak i w poszukiwaniach prowadzących do AGI czy ASI.

Transhumanizm – nowa religia?

Transhumanizm jest szerokim ruchem intelektualnym, kulturowym, światopoglądowym i politycznym, opowiadającym się za możliwością i potrzebą (choć nie koniecznością) wykorzystania nauki i technologii w celu przezwyciężenia ludzkich ograniczeń fizycznych i psychicznych

15 Por. Guangming Zhu, Bin Jiang, Liz Tong, Yuan Xie, Greg Zaharchuk, Max Wintermark, „Applications of Deep Learning to Neuro-Imaging Techniques”, *Frontiers in Neurology* 10, art. 869 (2019).

oraz poprawy naszej sprawności, głównie intelektualnej. W szczególności mowa jest o takich naukach jak biotechnologia, nanotechnologia, robotyka kognitywna i sztuczna inteligencja. Stworzenie ASI jest traktowane przez niektórych badaczy jako ostateczny cel rozwoju człowieka. Jedną z kluczowych myśli transhumanizmu – wzmocnienie, poszerzenie możliwości poznawczych człowieka (ang. *cognitive enhancement*) – pozostaje w bliskim związku z badaniami prowadzonymi nad ewolucją ludzkich systemów poznawczych¹⁶. Nawiązując do tezy o silnej sztucznej inteligencji (AGI), religioznawca Robert Geraci mówi o:

apokaliptycznej sztucznej inteligencji jako o poszukiwaniu w książkach popularnonaukowych religijnych kategorii Żydów i chrześcijan, które integrowałyby tradycje apokaliptyczne z przewidywaniami naukowymi opartymi na bieżącym rozwoju technologicznym¹⁷.

Geraci definiuje przy tym transhumanizm jako kompleksowy system religijny, obecny zarówno jawnie, jak i pośrednio w wielu współczesnych sferach kulturowych. Widzi go jako część szerszego zjawiska kulturowego, które nazywa „apokaliptyczną sztuczną inteligencją”. Nadzieja, że pewnego dnia dzięki AGI/ASI będziemy mogli przesłać treści naszych umysłów do robotów, a ostatecznie do cyberprzestrzeni, staje się coraz bardziej powszechna. Transhumanista Hans Moravec¹⁸, informatyk i transhumanista Raymond („Ray”) Kurzweil i inni starają się w swoich opracowaniach pokazać ów przewidywany postęp. W konieczny sposób będzie on połączony z postępem w robotyce, w sztucznej inteligencji, w neuronaukach i innych dziedzinach wiedzy. Dzięki tak rozumianemu postępowi możliwe ma się okazać skopiowanie zawartości naszej świadomości na cyfrowe nośniki pamięci jakiejś maszyny. Tym samym nasza świadomość będzie żyć wiecznie w doskonałym, bezcielesnym świecie superinteligentnego Umysłu.

16 Filozoficzno-antropologiczne aspekty transhumanizmu przedstawione zostały m.in. przez Roberta Poczobuta, „Ulepszanie procesów poznawczych za pomocą artefaktów”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021), 145–165.

17 Robert M. Geraci, *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality* (New York: Oxford University Press, 2010), 9.

18 Moravec skonstruował pierwszego autonomicznego robota (tzw. Stanford Cart), zdalnie sterowanego przez komputer z użyciem zaawansowanego systemu nawigacji obrazowej. Por. Hans Moravec, *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

W 2009 roku Elon Musk wraz z NASA i Google stworzył wydział futurologii na Singularity University w Dolinie Krzemowej w Kalifornii. Prowadzone w nim badania są natury interdyscyplinarnej i mają przygotować ludzkość na przyspieszoną zmianę technologiczną, czyli na pojawienie się wspomnianej AI-osobliwości¹⁹. Równocześnie już w 2017 roku Musk ostrzegł przed niekontrolowanym rozwojem sztucznej inteligencji: „Sztuczna inteligencja stanowi podstawowe ryzyko egzystencjalne dla cywilizacji ludzkiej i nie sądzę, że ludzie w pełni to doceniają”²⁰.

Warto w tym miejscu zauważyć, że jednym z naszych problemów jako ludzi jest to, że chcemy, aby sztuczna inteligencja była zarówno na naszych usługach, jak i stała się naszym intelektualno-funkcjonalnym partnerem. Chcemy, aby wartości i cele sztucznej inteligencji były zgodne z naszymi wartościami i celami. Jedną z największych obaw, o których mówią teraz ludzie tacy jak Musk, jest to, że funkcjonowanie i wykorzystanie AI nie będzie zgodne z ludzkimi wartościami. Być może w pewnym momencie sztuczna inteligencja sama zdecyduje, że już nas nie potrzebuje lub w jakiś sposób wymknie się spod naszej kontroli. Jednak, gdy zaczynamy mówić o kontroli, to przechodzimy od partnerstwa do służebności.

Partnerstwo najwyraźniej przejawiałoby się w zdolności sztucznej inteligencji do kochania ludzi, które byłoby przez nas odwzajemnione. Aktualny postęp technologiczny wywołał transhumanistyczne wizje realnej możliwości skonstruowania w najbliższej przyszłości robota-partnera, androida wyposażonego w uczucia i zdolnego do kochania. Dla filozofa Tõnu Viika wydaje się oczywiste, że gdyby w przyszłości romantyczne partnerstwo nie ograniczało się jedynie do biologicznych przedstawicieli naszego gatunku, wówczas oznaczałoby to znaczącą przemianę obecnej kondycji człowieka i jego pragnienia miłości. Może to również oznaczać, że dotychczasowe doświadczenie miłości ulegnie zmianie lub że u ludzi rozwinie się nowy – podobny do miłości – typ uczuć do najbliższych partnerów niebędących ludźmi (może będzie to rodzaj przywiązania, jakiejś więzi emocjonalnej, jaka już dziś łączy niektórych ludzi

19 Por. Cairn's Dossiers, "Transhumanism: Prospects and Risks" (Cairn.info, 2022), <https://www.cairn-int.info/dossiers-2022-5-page-1.htm> (dostęp: 4.11.2023).

20 Noreen Herzfeld, *The Artifice of Intelligence: Divine and Human Relationship in a Robotic Age* (Minneapolis: Fortress Press, 2023), s. 140. Por. Daniel Chaitin, „Elon Musk: Artificial intelligence a ‘fundamental risk to the existence of human civilization’” (*Washington Examiner*, 2017), <https://www.washingtonexaminer.com/elon-musk-artificial-intelligence-a-fundamental-risk-to-the-existence-of-human-civilization> (dostęp: 4.11.2023).

np. z psami-robotami²¹). Viik konkluduje, że z historii religii i polityki wiemy, że ludzie są w stanie wierzyć w najbardziej fizycznie nierealne rzeczy i z pasją angażować się w nierealne sytuacje i przedsięwzięcia. Potrzeba do tego silnej motywacji i duchowego wsparcia społecznego. W obecnych warunkach społecznych i kulturowych, nawet jeśli syntetyczne androidy posiadają wszystkie umiejętności niezbędne do nadawania im wyglądu ludzkiego i cech ludzkich, nadal trudno się w nich zakochać (darzyć taką miłością, z jaką mamy do czynienia w relacjach rodziców i dzieci, małżonków, rodzeństwa itp.). Jeśli jednak te warunki się zmieniają, zakochanie się w syntetycznych androidach może stać się tak samo normalne, jak teraz w przypadku ludzi. Nie chodzi przy tym jedynie o to, że androidy będą musiały rozwinąć podmiotowość afektywną, lecz także o to, że społeczeństwa muszą zmienić swoje poglądy na temat syntetycznych androidów. Wsparcie społeczne, kulturalne i instytucjonalne wydaje się mieć kluczowe znaczenie dla możliwości zakochania się człowieka w syntetycznych androidach, a androidów w człowieku²².

Biorąc pod uwagę wizję „apokaliptycznej sztucznej inteligencji”, nadzieje Moraveca i Kurzweilera oraz apele Muska i rozważania Viika, pojawia się pytanie: na ile ideologia leżąca u podstaw transhumanizmu nosi znamiona myślenia religijnego²³. W różnych odmianach transhumanizmu obecne są elementy naukowe, filozoficzne, futurologiczne, a nawet wątki quasi-religijne. Zastanawiając się krytycznie nad odniesieniem transhumanizmu do religii, należy zauważyć, że może on pełnić wiele funkcji, które w przeszłości pełniła i nadal pełni religia – daje poczucie sensu oraz celu, nadzieję na osiągnięcie czegoś więcej niż to, co jest właściwe obecnej ludzkiej kondycji, wiarę w uwolnienie od chorób, niedoskonałości, a nawet obietnicę fizycznej (choć „sztucznej”) nieśmiertelności. Według Jeana-Michela Besniera mamy zatem przed sobą gnostycką tezę „pomijania ciała” i z tego powodu transhumanistów często uważa się za „cybergnostyków”²⁴. Zwłaszcza gdy oddają się spekulacjom na temat nieśmiertelności człowieka, rozumianej jako „przesyłanie” za pomocą ASI zawartości ludzkiego umysłu na inną, nieorganiczną

21 Por. Magdalena Kozhevnikova, Svetlana Karpova, „Ambiwalentny obraz psa w robotyce”, *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 1 (7) (2021): 1–12.

22 Por. Viik, „Falling in Love with Robots: a Phenomenological Study of Experiencing Technological Alterities”.

23 Por. Herzfeld, *The Artifice of Intelligence*.

24 Por. Franck Damour, „Le transhumanisme est-il soluble dans la religion?”, „Can Transhumanism be Explained by or Reduced to Religion?”, *Revue Dethique et de Theologie Morale* 302 (2) (2019): 11–27, tłum. ang. <https://www.cairn-int.info/journal-revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2019-2-page-11.htm> (dostęp: 4.11.2023).

(przykładowo „krzemową”) platformę. Dla Williama Simsa Bainbridge’a transhumanizm jest religią „galaktyki”, tzn. cywilizacji, którą dopiero musimy zbudować²⁵. Viik zaznacza, że za pomocą logicznego rozumowania trudno jest sformułować zdania o naszym życiu uczuciowym, które pozwoliłyby na zasymulowanie uczuciowego życia przyszłych androidów. Ludzkie romantyczne „wybory” partnerów są niezwykle trudne do racjonalnego wyjaśnienia, a w przypadku syntetycznych androidów, którym „przypisano” określoną płęć, wkraczamy w obszar nietknięty jeszcze żadnymi badaniami empirycznymi.

Prawdy wiary

Korzystająca z ANI i zmierzająca do AGI era cyfrowa staje się nową przestrzenią antropologiczną, w której ludzie religijni potrzebują się racjonalnie i emocjonalnie odnaleźć. Należy pamiętać, że u zarania religii, także religii monoteistycznych, nie leży zbiór racjonalnych, teoretycznych zdań, które dałoby się sformalizować i poddać algorytmizacji. Michael Langford zaznacza, że chrześcijaństwo zaczęło się od grupy ludzi, którzy naśladowali Jezusa i uwierzyli w Niego jako w Chrystusa oraz w Jego nauki o królestwie Bożym²⁶. Uczniowie Jezusa w większości nie pojmowali, kim był Jezus w czasie ziemskiego życia, kiedy z Nim chodzili i Go słuchali. Dopiero w nowych okolicznościach, po Jego zmartwychwstaniu, zrozumieli, kim On był, co miał do powiedzenia na temat Boga, świata i człowieka (por. J 16,7–9). Ponadto chrześcijanie potrzebowali wielu lat, a nawet wieków, aby właściwie zrozumieć, kim jest Bóg w świetle nauczania Jezusa Chrystusa. To właśnie w obliczu nowych kontekstów pojawiają się nowe pytania wymagające na nowo pogłębianej refleksji teologicznej. Ludzie religijni, zgodnie z średniowieczną tezą Anzelma z Canterbury *fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia), w sposób rozumowy przyswajają sobie treści wiary w Boga i wcielają je w życie indywidualne i społeczne. Spośród wielu innych, do treści należą kwestie dotyczące stworzenia, zbawienia i wcielenia.

25 *Ibidem*, 14.

26 Por. Michael D. Langford, „A Theological Framework for Reflection on Artificial Intelligence”, *SPU Works* 171 (2022): 71, <https://digitalcommons.spu.edu/works/171> (dostęp: 4.11.2023).

Nauka o stworzeniu

Nauka, na której bazuje transhumanizm, stara się używać ścisłych nazw i jest tworzona w celu wyjaśniania tego, co obserwujemy wokół nas. Dlatego buduje racjonalne, oparte na symulacjach naturalnej inteligencji, modele przydatne w interakcji ze światem i w tworzeniu AI. Nauka o Bogu (teologia) powstała w celu rozumowego ujęcia treści wiary, żeby chociaż w przybliżeniu, analogicznie (*per analogiam*) opisać i zrozumieć, kim jest Bóg, rzeczywistość świata i rzeczywistość nas samych w tym świecie. Wspólnota naukowców kładzie nacisk na racjonalność, obiektywność, sprawdzalność i precyzację opisów empirycznie dostępnej rzeczywistości. Przekonania i uczucia religijne naukowców nie są brane pod uwagę, tym bardziej że nie mają one wpływu na wyniki ich prac badawczych. Wspólnota ludzi wierzących w objawiającego się Boga również odwołuje się do racjonalności, opierając zarazem swoje życie na miłości do Boga i drugiego człowieka. Wiara jest wpleciona w ich formę/styl życia (postępowanie, zasady moralne, hierarchię wartości itp.). Uprawianie teologii wymaga od człowieka przyjęcia takiej postawy życiowej, co odróżnia teologa od uczonych na polu nauk pozytywnych. Ponadto w naukach pozytywnych przedmiot badań zawsze jest już uprzednio dany. Natomiast w teologii przedmiot – którym jest Bóg – dany jest dopiero w ramach wiary związanej ze sposobem życia w świecie.

W jaki sposób powyższe zależności: nauka – wiara – teologia, ująć w języku zdającym do wykorzystania w tworzeniu sztucznej inteligencji? Na potrzebę odróżnienia nauki o świecie od nauki o Bogu wskazał św. Tomasz z Akwinu. W swojej *Sumie teologicznej* nie mówił o wyrażeniach/nazwach używanych w języku teologicznym na określenie Boga i stworzeń jako o wyrażeniach/nazwach jednoznacznych (właściwych), ani o całkiem różnoznacznych (prowadzących do błędnych rozumowań). Zaznacza, że: „Prawidłowa odpowiedź brzmi: Nazwy te orzekają o Bogu i o stworzeniach analogicznie, czyli z zachowaniem proporcji”²⁷.

W analogii atrybucji (przyporządkowania) mamy analogat główny (np. człowiek), do którego odnosi się jakaś nazwa (np. zdrowie) oraz analogaty mniejsze (np. jedzenie, sport), które są w relacji do analogatu głównego. W analogii proporcjonalności jedna nazwa odnosi się do dwóch rzeczy, z których jedna odnosi się do drugiej. Gdy mówimy o Bogu i stworzeniach, takim odniesieniem jest relacja stworzenia. Nie mamy więc jednoznaczności między pojęciami a rzeczami stworzonymi,

27 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, tłum. Pius Bełch OP (Londyn: Nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, 1977), cz. II, 1, 13–26.

choć mamy łączność poprzez przyczynowy fakt pochodzenia ich od Boga. Innymi słowy przedmioty i ich nazwy mogą być odniesione do Boga, od którego pochodzi ich istota i w Nim jest ich pełnia (zgodnie z hierarchią uczestnictwa), jednak Bóg nieskończenie je przekracza²⁸.

Nazwy analogiczne, orzekając o wielu rzeczach, wyrażają różne proporcje, czyli odnoszenia jednej rzeczy do jakiejś innej. Analogiczne rozumowanie nie jest łatwe do zoperacjonalizowania w przypadku systemów AI, ponieważ wymaga to dużej wiedzy ogólnej, zdrowego rozsądku i kreatywności. Aby mówić o stworzeniu, Objawieniu, systemy sztucznej inteligencji musiałyby być w stanie reprezentować, wyszukiwać, porównywać i oceniać różne źródła informacji, a także radzić sobie z niejednoznacznością, niepewnością i niespójnością nazw analogicznych. Co więcej, systemy sztucznej inteligencji musiałyby potrafić dostosowywać wykorzystywane analogie do różnych kontekstów, odbiorców i celów oraz unikać wprowadzających w błąd lub niewłaściwych porównań. Z drugiej strony możliwość używania rozumowań przez analogię może przynieść wiele korzyści systemom AI, takich jak zwiększenie ich generalizacji, kreatywności, solidności i zdolności do wyjaśniania.

Wracając do analogii proporcjonalności i do relacji stworzenia zachodzącej między Bogiem a człowiekiem, widzimy, że Bóg jest „Stwórcą”, czyli początkiem wszelkiego istnienia. Nie tylko skał, drzew i zwierząt, ale także atomów i gwiazd oraz czasu i przestrzeni. Nieprzymuszony niczym Bóg stworzył świat *ex nihilo*, tzn. z niczego. Zanim cokolwiek zaistniało, był Bóg, który uporządkował chaos i powołał do istnienia kosmos. Ani AGI, ani ASI nie stworzą czegoś *ex nihilo*.

Z tekstu Księgi Rodzaju wynika, że spośród całego stworzenia Bóg wchodzi w zażyłą relację z człowiekiem: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Rdz 1,27). Bycie „obrazem Boga” (*imago Dei*) należy do centralnych myśli biblijnej „antropologii teologicznej”. Termin *imago Dei* ukazuje jakościową zależność pomiędzy człowiekiem a Bogiem, chociaż sama Księga Rodzaju milczy co do istoty tej zależności. Jej Autorom wystarczyło, że stworzonego człowieka nazwali *imago Dei*, identyfikując go jako istotę odrębną od reszty stworzeń i wyjątkową. Teologicznie identyfikacja ta jest o tyle ważna, że gdyby *imago Dei* można było zredukować do jakichś ludzkich zdolności, zachowań, postępowań, to tym samym można byłoby ocenić stopnie lub stopień, w jakim obraz Boga jest obecny w danym człowieku, i poddać go algorytmizacji.

28 Por. Bohdan Bejze, „Analogia proporcjonalności i jej odmiany. Z zagadnień metafizycznej teorii analogii”, *Roczniki Filozoficzne* 10 (1) (1962): 109–110.

Idea *imago Dei* pokazuje, że w stosunku do pozostałego stworzenia człowiek jest „osobliwością”, istnieje w nim coś odrębnego. Teologicznie mówiąc, bez względu na to, jak „inteligentna” może się nam wydawać sztuczna inteligencja (ASI, AGI), nic nie wskazuje, że będzie mogła zaalgorytmizować tę osobliwość. O odrębności i wyjątkowej pozycji człowieka w świecie stworzonym zaświadcza kolejny werset Księgi Rodzaju:

Wtedy rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, na nasze podobieństwo; i niech panują nad rybami morskimi, i nad ptactwem powietrznym, nad bydłem i nad wszystkimi dzikimi zwierzętami ziemi i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi” (Rdz 1,26).

Słowo „panowanie” użyte w polskim przekładzie Biblii można przetłumaczyć również jako „zarządzanie”. Bóg ustanawia ludzi swoimi zarządcami, realizującymi Jego wolę pośród stworzenia i wobec stworzenia. Myśl ta została pogłębiona w dalszej części Księgi Rodzaju (2,15), gdzie Bóg nakazuje ludziom „uprawianie i dogłądanie” ogrodu Eden. Ludzie mają się troszczyć o powierzone im stworzenia, a także o siebie wzajemnie. Mają być rozumnymi zarządcami, a nie bezwzględny eksploratorami powierzonej im natury. Ich zadanie względem stworzonego świata polega na tym, by wypełniły się wobec niego boskie zamiary.

Dzisiaj jednym ze sposobów realizacji tego zadania jest rozumne i odpowiedzialne wykorzystanie wszelkich możliwości, jakie dają nam zdobycze ery cyfrowej. Technologia ANI korzysta z wyników skumulowanej wiedzy pochodzącej z różnych obszarów. Dzięki wykorzystywaniu nowatorskich zastosowań techniki i technologii może być przydatna do rozwiązywania przynajmniej niektórych problemów ludzkiej egzystencji w niezrównoważonym świecie. Tym samym refleksja teologiczna nie powinna unikać najnowszych zdobyczy, jakie niesie ze sobą era cyfrowa.

Nauka o zbawieniu

Twórcy technologii AI korzystają z „rozumu naturalnego” – z ogromnego intelektualnego potencjału człowieka, który dla osób wierzących jest darem Bożym. Osoby, które żyją wiarą i w wierze, zdają sobie sprawę, że muszą wykorzystywać ten dar dla dobra ludzi.

Wiara odpowiada im, że to Bóg wybawia człowieka od grzechu, czyli od tego wszystkiego, co jest sprzeczne z Jego wolą, a wdzięczny za to człowiek odpowiada dobrymi działaniami. Dla osób wierzących historia ludzkości jest historią sukcesów, ale i porażek. Wytwarzane dzięki ludzkiej wiedzy technologii nie zawsze były – również dzisiaj nie

są – rozwijane i wykorzystywane zgodnie z wolą Bożą. Odnosi się to także do AI używanej, przykładowo, w technologiach służących do zabijania.

Reflektując nad osiągnięciami ery cyfrowej, widzimy, że w świetle chrześcijańskiej koncepcji zbawienia AI nie może być źródłem zbawienia człowieka²⁹. Nie jest ona bowiem Bogiem, niezależnie od tego, jak wielkich możliwości możemy w niej upatrywać. Przekonanie, że ASI może uczynić nas nieśmiertelnymi, a tym samym w pewnym sensie nas zbawić, implikuje co najmniej dwa problemy.

Po pierwsze, ASI musiałaby nas znać – nie wspominając o reszcie stworzenia – na tyle dobrze, aby wiedzieć, co w nas wymaga uzdrowienia, czyli zbawienia. W świetle Pisma Świętego i wiary nie jest to jednak możliwe, gdyż tylko Bóg zna nas w pełni (por. Ps 139,1–6) i dlatego jako chrześcijanie wierzymy, że tylko On może nas zbawić (por. Ps 62,2–3.6–8). Zauważyliśmy wcześniej, że rozumowa, analogiczna wiedza o Bogu jest możliwa tylko w kontekście wiary. Słaba sztuczna inteligencja (np. ChatGPT) może znać ludzkie problemy tylko do pewnego stopnia. Stopień ten zależy od reguł i algorytmów, w jakie wyposażyli go programiści, od pochodzących z różnych dziedzin wiedzy danych, które zostały mu udostępnione. W przeciwieństwie do Alana Turinga i jego propozycji AGI (silnej sztucznej inteligencji) chemik i filozof Michael Polanyi nie jest przekonany, że ludzki rozum będzie można kiedykolwiek zredukować do zbioru danych czy algorytmów informatycznych. Uważa on, że wiedza zaczyna się jako wiedza „ukryta” – „Możemy wiedzieć więcej, niż jesteśmy w stanie powiedzieć”³⁰. Do wiedzy tej należą tradycja, odziedziczone praktyki, ukryte wartości i uprzedzenia, stanowiąc zarazem kluczową część wiedzy naukowej. Polanyi zaprzecza naukowej obiektywności, o której mówią programy pozytywistyczne. Twierdzi zarazem, że podstawą wszelkiej wiedzy są zobowiązania (*commitments*), które wyłaniają się w osobistych relacjach ze wszechświatem, ideami, ideologiami, z innymi ludźmi³¹.

Po drugie, wiara w to, że obecna czy przyszła forma sztucznej inteligencji może nas zbawić, oznacza, że dostarczy nam ona tego wszystkiego, czego dziś nam brakuje. Sugeruje to formę zbawienia, mającego charakter ilościowy, czyli taki, który oznaczałby złagodzenie jakiegoś niedoboru, braku bądź deprivacji dających się ilościowo zidentyfikować.

29 „Zbawienie w Bogu naszym, zasiadającym na tronie” (Ap 7,10).

30 „We can know more than we can tell” – Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City, NY: Doubleday and Co., 1966), 4.

31 Por. Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

Z teologicznego punktu widzenia zbawienie nie ma (tylko) ilościowego charakteru, ale jest raczej przemianą jakościową, trans-formacją. Biblijną ideę zbawienia najlepiej wyraża jeden z centralnych terminów Nowego Testamentu, jakim jest pojednanie z Bogiem i z drugim człowiekiem (por. 2 Kor 5,20). Mówiąc wprost, zbawienie rozumiane jako pojednanie nie jest jedynie uleczeniem z wrogości lub usunięciem dzielących różnic, jak może sugerować angielskie słowo *reconciliation*. Zakłada ono istotną trans-formację polegającą na całościowej zmianie własnego nastawienia do świata, drugiego człowieka i siebie samego – zgodnie z wolą Boga. Czy tego rodzaju zbawienie jest możliwe dzięki sztucznej inteligencji? ANI należy do uniwersum tego świata. I chociaż jej nieustanny rozwój oraz ewentualne przyszłe wykorzystanie w transhumanistycznych projektach może się przyczynić do przedłużenia ludzkiego życia czy wynalezienia lekarstwa na różne choroby, to czy jednak będzie ona w stanie zaspokoić odwieczną, zabarwioną jakościowo tęsknotę człowieka do wiecznego trwania we wspólnocie z Bogiem?

Nauka o wcieleniu

Wartość stwórczego dzieła Boga została potwierdzona nie tylko w Księdze Rodzaju („A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” – Rdz 1,31), lecz przede wszystkim w wydarzeniu wcielenia Jezusa Chrystusa. Bóg w Jezusie Chrystusie przyjmuje ludzkie ciało, a nie tylko wysyła kolejne zbawcze przesłanie przez jakiegoś proroka lub mistyka. W tym wydarzeniu przejawia się całkowita nowość chrześcijańskiego orędzia zbawienia. Platońska forma „uduchowienia” naszej cielesności prowadzi do zdegradowanej formy wiary. Dotyczy ona nie tylko braku akceptacji dla wiecznej wartości ludzkiego ciała, lecz także przekonania, że całe stworzenie, jako należące do świata materii, jest pozbawione odniesienia do transcendencji.

Biblia nie mówi o platońskim uduchowieniu materii. Dzięki stwórczemu aktowi Boga świat materialny stał się odbłaskiem Jego mocy i chwały. Bóg uhonorował i zaszczylił materię, uczynił to przede wszystkim poprzez wydarzenie wcielenia się w Jezusie Chrystusie w materialne stworzenie³². Co więcej, jeśli zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa wyznacza nam perspektywę ostatecznego celu człowieka, to widzimy, że zmartwychwstały Chrystus posiada ciało, nawet jeśli to ciało nie jest dokładnie takie samo, jak nasze obecne ciała.

32 Langford, „A Theological Framework for Reflection on Artificial Intelligence”, 89.

Wskazując na tajemnicę Wcielenia, teologia – a z nią filozofia chrześcijańska – nakazuje rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury duchowe *versus* cielesne, w których on sam mógłby się uwięzić. W Jezusie Chrystusie dotykamy tajemnicy Boga wrażliwego na los człowieka. Boga, który z miłości do stworzenia staje się bezbronny, cierpi aż do śmierci na krzyżu.

Wracając do tematu sztucznej inteligencji, kolejnym powodem, dla którego ASI na poziomie ludzkim nie będzie mogła uczestniczyć w osobistych, ludzkich relacjach, jest jej hiperracjonalność i bezcielesność. Ponadto jest mało prawdopodobne, aby sztuczna inteligencja podejmująca wszystkie decyzje jedynie na podstawie tzw. kalkulacji optymalnych wyników, zachowywała się w sposób irracjonalny i ryzykowny. Tymczasem my, ludzie, jako istoty z natury relacyjne, potrzebujemy bliskości z innymi ludźmi. Mimo ryzyka nawiązujemy z nimi różnorodne więzi, ponieważ mamy głęboko zakorzenione poczucie niekompletności własnego istnienia i odczuwamy pragnienie spełnienia, którego nie można osiągnąć wyłącznie dzięki sobie samym. W uniwersum ludzkich relacji jest zawsze wpisana pewna miara ryzyka, błędu, pomyłki. Sami nie do końca rozumiemy swoje wewnętrzne stany mentalno-cielesne oraz swoje motywacje. Dlatego staramy się lepiej poznać siebie poprzez relacje z innymi. Ta niekompletność wiedzy o sobie samych skłania nas do kontaktów z innymi ludźmi i jest prawdopodobnie jednym z głównych czynników rozbudzających naszą religijność i wyjaśniających, dlaczego szukamy Boga. Ten niepokój naszych serc, jak to nazwał św. Augustyn, pochodzi z głębi nas samych, z tego, co leży u podstaw naszych racjonalnych umysłów. Czysto racjonalna AI nie zachowywałaby się w ten sposób. Zakochanie się czy miłość gotowa oddać życie za drugiego człowieka z pewnością nie jest rzeczą racjonalną w komputerystyczno-algorytmicznym rozumieniu tego słowa. Jednak to właśnie takie swoiście irracjonalne zachowania – od miłości, przez sztukę, po duchowość – sprawiają, że życie ludzkie jest pełne radości i wartości, nadziei i poczucia sensu. Być może właśnie dlatego, że nie jesteśmy tak „inteligentni” jak AGI, możemy wierzyć w Boga i tworzyć z innymi ludźmi relacje oparte na miłości i zaufaniu.

Wnioski

Prawidłowe relacje pomiędzy kulturą ery cyfrowej a teologią nie tylko, że nie przynoszą szkody życiu wiary, ale mogą pobudzać umysł do pełniejszego i głębszego rozumienia prawd wiary. Stąd zachęta skierowana

do teologów, żeby przekazując nienaruszalny depozyt wiary i przestrzegając metodologii właściwej dla uprawianej przez siebie dziedziny wiedzy, wciąż szukali bardziej odpowiedniego sposobu podawania treści wiary współczesnym ludziom. Czym innym jest bowiem sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia.

Wiara i rozum w erze cyfrowej są konfrontowane z szerokim spektrum badań zarówno z zakresu neuronauk, jak i badań prowadzących do powstania AGI, a w dalszej perspektywie do zbudowania ASI, co miałyby otworzyć drogę do realizacji idei i projektów postulowanych przez transhumanizm. Uogólniając, można powiedzieć, że w przeciwieństwie do znanych nam tradycyjnych religii, transhumanizm jest światopoglądem zdecydowanie racjonalistyczno-naturalistycznym. Po części jest to związane z rosnącą sekularyzacją kultury i społeczeństw.

Chrześcijanie wierzą, że Bóg nas stworzył, że się nam objawił i przyjął ludzkie ciało, i że to On dokona naszej eschatologicznej transformacji w sobie właściwy sposób i w chwili, którą suwerennie uzna za stosowną. Ani ludzie, ani stworzone przez nas AI lub AGI tego nie dokonają. Technologie, takie jak ANI, mają już dzisiaj wyjątkową moc, zdolność do sprowadzania błogosławieństw, ale i nieszczęść. Tym samym ich pojawienie się i rozwój wywołuje uzasadnione pytania.

Pragnę zaznaczyć, że tak długo, jak systemy informatyczne służą i będą służyć człowiekowi, aby wspomagać go w wykonywaniu pewnych czynności, nie ma powodów do niepokoju. Problem pojawi się, jak już wspominałem, kiedy artefakty informatyczne zaczniemy traktować jako równorzędnych partnerów lub gdy zaczniemy się im bezrefleksyjnie podporządkowywać, co będzie skutkowało pozbawieniem człowieka wolności i autonomii³³. Zdaniem informatyka i kognitywisty Mariusza Flasińskiego, niepotrzebnie obawiamy się ANI lub AGI, gdyż systemy te są konstruowane jako systemy symulujące funkcjonowanie naszych władz umysłowo-poznawczych. Naukowcy zajmujący się interdyscyplinarną neuronauką, a szerzej kognitywistyką, definiują najpierw model funkcjonowania jakiegoś aspektu tych władz i dopiero potem konstruują algorytm symulacji tego modelu. Tutaj pojawiają się dwie bariery w rozwoju AGI. W celu wyjaśnienia pierwszej z nich Flasiński odwołuje się do modelu funkcjonowania rozumu według Arystotelesa i św. Tomasa z Akwinu. W modelu tym wyróżnia się trzy generyczne operacje rozumowo-poznawcze: tworzenie pojęć, wydawanie sądów, przeprowadzanie rozumowań. Tę ostatnią operację symulujemy w systemach AI,

33 Por. Mariusz Flasiński, „Których technologii należy się bać?”, *Teofil* 1 (40) (2023): 132.

zakładając, że rozumuje ona w zgodzie z ludzką logiką. Neuronaukowcy i psychologowie poznawczy nie potrafią natomiast powiedzieć, jak przebiega tworzenie pojęć w umyśle człowieka. Dopóki tego nie dokonają, a nic nie wskazuje na to, że zrobią to szybko, to z tworzeniem AGI informatycy stoją w miejscu. Podobnie, zdaniem Flasińskiego, jest z operacją wydawania sądów³⁴.

W ten sposób bliżej nieokreślona staje się proponowana przez transhumanistów droga do celu, po osiągnięciu którego AGI mogłaby zająć miejsce Boga w historii zbawienia. Tym samym z jednej strony aktualne pozostają rozważania tradycyjnej teologii na temat stworzenia, zbawienia czy wcielenia. Z drugiej strony nie oznacza to negocjowania korzyści płynących z dzisiejszego używania ANI w życiu codziennym, w pracy naukowej, w rozumieniu osoby ludzkiej i jej aktów przeżywania wiary w Boga. Dzięki wspólnocie żaden z wierzących nie jest „samotnym człowiekiem wiary” oderwanym od świata.

Z religijnego punktu widzenia „wiedza” nie jest jedynie zbiorem informacji, ale raczej procesem, w którym zaangażowany jest cały człowiek, z jego rozumem, wolą, sercem i ciałem. Jest ona raczej mądrością dobrego życia i ma zawsze wymiar egzystencjalny. Zdobywanie i korzystanie z tego rodzaju szeroko rozumianej wiedzy prowadzi do integralnego rozwoju człowieka we wszystkich jego wymiarach (cielesnym, umysłowym, psychicznym, duchowym itp.). Stąd też z pomocą Boga możemy poznać tak, jak sami jesteśmy poznani, a nasza wiedza jest ugruntowana w wiedzy boskiej, którą teraz postrzegamy jedynie „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12). Na zakończenie drobna refleksja odwołująca się do Księgi Koheleta. Czytamy w niej:

To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem. Jeśli jest coś, o czym by się rzekło: „Patrz, to coś nowego” – to już to było w czasach, które były przed nami (Koh 1,9–10)³⁵.

Choć z pewnością we współczesnym świecie pojawiło się wiele „nowych” rzeczy, włączając w to ANI, Kohelet także dzisiaj mówi do nas językiem egzystencjalnym, że próbując znaleźć sens życia, również ten religijny, w różnych rzeczach stworzonych, znajdziemy w końcu jedynie

34 Por. *ibidem*, 134.

35 Por. Langford, „A Theological Framework for Reflection on Artificial Intelligence”, 91; Józef Bremer, *Życie jest warte przeżycia. Z Koheletem w drodze* (Kraków: Wydawnictwo M, 2023), 27–41.

„marność”, „daremność” (Koh 1,2). Z jednej strony nadal szukamy sensu, także przy pomocy ANI, chociaż jedynie Bóg jest tym, który ostatecznie zaspokaja pragnienia naszego serca i nasze potrzeby, i to tylko w Jemu znany sposób: „Koniec mowy. Wszystkiego tego wysłuchawszy: Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!” (Koh 12,13). Z drugiej strony siłę do dalszego dążenia ku prawdzie czerpie Kohelet z przeświadczenia, że Bóg stworzył go jako „nauczyciela i badacza”: „I skierowałem umysł swój ku temu, by zastanawiać się i badać, ile mądrości jest we wszystkim, co dzieje się pod niebem. To przykre zajęcie dał Bóg synom ludzkim, by się nim trudzili (Koh 1,13).

Zarówno misja Koheleta, jak zadanie ludzi nauki i ludzi wierzących polega na tym, że mimo pokusy zwątpienia nie porzucają niezbadanych ścieżek poszukiwań, w czym wszystkie rodzaje sztucznej inteligencji mogą wydatnie pomóc. Wierzący znajdują oparcie w Bogu. Jeśli więc „boimy się Boga” i „przestrzegamy Jego przykazań” (Kohelet) oraz przyjmujemy całe Jego stwórcze dzieło jako dar i zobowiązanie, działając niejako w imieniu Boga jako odpowiedzialni zarządcy, to nie ma powodów do obaw przed tym, aby dalej pracować nad rozwojem i właściwym wykorzystywaniem naszej naturalnej inteligencji i wszystkich form tej sztucznej.

Bibliografia

Książki i monografie

- Bauman Zygmunt, *Postmodernity and its Discontents* (Cambridge: Polity, 1997).
- Boden Margaret A., *AI: Its Nature and Future* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Bremer Józef, „Neuroteologia: religijność w neuronach”, w: *idem, Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2016), 13–40.
- Bremer Józef, *Życie jest warte przeżycia. Z Koheletem w drodze* (Kraków: Wydawnictwo M, 2023).
- Flasiński Mariusz, *Wstęp do sztucznej inteligencji* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011).
- Geraci Robert M., *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality* (New York: Oxford University Press, 2010).
- Herzfeld Noreen, *The Artifice of Intelligence: Divine and Human Relationship in a Robotic Age* (Minneapolis: Fortress Press, 2023).
- Last Cadell, *Global Brain Singularity: Universal History, Future Evolution and Humanity's Dialectical Horizon* (Cham: Springer 2020).

- Moravec Hans, *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).
- Polanyi Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).
- Polanyi Michael, *The Tacit Dimension* (Garden City, NY: Doubleday and Co., 1966).
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, tłum. Pius Bełch OP (Londyn: Nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, 1977), cz. II, 1, 13–26.

Czasopisma

- Bejze Bohdan, „Analogia proporcjonalności i jej odmiany. Z zagadnień metafizycznej teorii analogii”, *Roczniki Filozoficzne* 10 (1) (1962): 105–118.
- Bieńkowski Paweł, „30 lat telefonii komórkowej w Polsce”, *Przegląd Elektrotechniczny* 98 (12) (2022): 225–228, <http://pe.org.pl/articles/2022/12/51.pdf> (dostęp: 4.11.2023).
- Damour Franck, „Le transhumanisme est-il soluble dans la religion?”/„Can Transhumanism be Explained by or Reduced to Religion?”, *Revue D'ethique et de Theologie Morale* 302 (2) (2019): 11–27; tłum. ang. <https://www.cairn-int.info/journal-revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2019-2-page-11.htm> (dostęp: 4.11.2023).
- Flasiński Mariusz, „Których technologii należy się bać?”, *Teofil* 1 (40) (2023): 124–135.
- Kozhevnikova M., Karpova S., „Ambiwalentny obraz psa w robotyce”, *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 1 (7) (2021): 1–12.
- Langford Michael D., „A Theological Framework for Reflection on Artificial Intelligence”, *SPU Works* 171 (2022): 70–94, <https://digitalcommons.spu.edu/works/171> (dostęp: 4.11.2023).
- Pauluk Dorota, „Pandemia COVID-19 i (nie)wykorzystany potencjał edukacyjny”, *Horyzonty Wychowania* 20 (53) (2023): 39–48.
- Viik Tõnu, „Falling in Love with Robots: a Phenomenological Study of Experiencing Technological Alterities”, *Paladyn, Journal of Behavioral Robotics* 11 (1) (2020): 52–65.
- von der Assen Louisa, „Digitalization as a Provider of Sustainability? – The Role and Acceptance of Digital Technologies in Fashion Stores”, *Sustainability* 15 (5), art. 4621 (2023).
- Ye Frank Tian-Fang, Gao Xiaozhi, Sin Kuen-Fung, Yang Lan, „Remote learning and mental health during the societal lockdown: a study of primary school students and parents in times of COVID-19”, *BMC Public Health* 23 (1), art. 1106 (2023).
- Zhu Guangming, Jiang Bin, Tong Liz, Xie Yuan, Zaharchuk Greg, Wintermark Max, „Applications of Deep Learning to Neuro-Imaging Techniques”, w: *Frontiers in Neurology* 10, art. 869 (2019).

Rozdziały w monografiach

- Kozłowski Maciej, „Historia Internetu w Polsce”, w: *Spółeczeństwo informacyjne. Doświadczenie i przyszłość*, red. Grzegorz Bliźniuk, Jerzy S. Nowak (Katowice: Polskie Towarzystwo Informatyczne. Oddział Górnośląski, 2006), 89–98, <https://delibra.bg.polsl.pl/dlibra/publication/27164/edition/24504/content> (dostęp: 4.11.2023).
- Poczobut Robert, „Ulepszanie procesów poznawczych za pomocą artefaktów”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021), 145–165.

Źródła internetowe

- Cairn's Dossiers „Transhumanism: Prospects and Risks” (Cairn.info, 2022), <https://www.cairn-int.info/dossiers-2022-5-page-1.htm> (dostęp: 4.11.2023).
- Chaitin Daniel, „Elon Musk: Artificial intelligence a ‘fundamental risk to the existence of human civilization’” (*Washington Examiner*, 2017), <https://www.washingtonexaminer.com/elon-musk-artificial-intelligence-a-fundamental-risk-to-the-existence-of-human-civilization> (dostęp: 4.11.2023).
- Stone Zara, „Everything You Need To Know About Sophia, The World's First Robot Citizen” (*Forbes*, 7.11.2017), <https://www.forbes.com/sites/zarastone/2017/11/07/everything-you-need-to-know-about-sophia-the-worlds-first-robot-citizen/> (dostęp: 4.11.2023).

Błażej Gębura

ORCID: 0000-0002-9176-2072
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

O (ukrytych) atrybutach Boga On the (Hidden) Attributes of God

Abstrakt

Jeff Speaks twierdzi, że teiści bytu doskonałego powinny powstrzymać się od przypisywania Bogu atrybutów i przyjąć agnostycyzm w kwestii natury Boga. Powodem, dla którego mieliby dokonać takiego ograniczenia, jest problem ukrytych atrybutów. Nawet jeśli teista bytu doskonałego zdoła przypisać Bogu taki zestaw atrybutów, który nie będzie przejawiał żadnych niespójności, to i tak – zdaniem Speaksa – najrozsądniejszym wyborem w sprawie natury Boga będzie agnostycyzm. Speaks przekonuje, że choć możliwa jest sytuacja, w której teista proponuje spójny zestaw atrybutów Boga, to nie może zagwarantować, że między owym zestawem a ukrytymi atrybutami Boga (tymi, które są dla człowieka poznawczo niedostępne) nie dojdzie do konfliktu. Wobec poglądu Speaksa formułuję trzy zarzuty: zarzut z niemożliwości wykazania niespójności, zarzut z częściowej ukrytości atrybutów oraz zarzut z alternatywnego ujęcia transcendencji. Pierwszy zarzut polega na wskazaniu, że niemożliwe jest stwierdzenie zachodzenia faktycznej niespójności między atrybutami jawnymi a ukrytymi. Teista bytu doskonałego może podkreślać, że sama możliwość niespójności między atrybutami to nie to samo, co jej faktyczne zachodzenie. Jeśli tak, to nie widać mocnego powodu, aby teista bytu doskonałego był zmuszony do opowiedzenia się za agnostycyzmem w sprawie natury Boga. Drugi zarzut zawiera się w uwadze, że stanowisko Speaksa odwołuje się do pojęcia atrybutów ukrytych absolutnie. Można jednak zachować pojęcie atrybutów

ukrytych, jednocześnie nieco je osłabiając przez mówienie o częściowej ukrytości atrybutów. Owo słabsze pojęcie atrybutów ukrytych nie wymusza na teście przyjęcia agnostycyzmu, gdyż jeżeli przypisuje on Bogu atrybuty ukryte częściowo, to jednak posiada pewną wiedzę na temat Boga. Trzeci zarzut podkreśla, że zmieniając koncepcję transcendencji, można zrezygnować z pojęcia ukrytych atrybutów, jakie proponuje Speaks. Teista ma więc przynajmniej trzy sposoby uniknięcia agnostycyzmu w kwestii natury Boga.

Słowa kluczowe: teizm bytu doskonałego, atrybuty ukryte, prostota, transcendencja

Abstract

Jeff Speaks argues that perfect being theists should refrain from attributing attributes to God and adopt agnosticism about the nature of God. The reason why they would make such a restriction is because of the problem of hidden attributes. Even if a perfect being theist manages to attribute to God a set of attributes that manifests no inconsistencies, the most sensible choice on the nature of God, according to Speaks, would still be agnosticism. Speaks argues that while it is possible for a theist to propose a coherent set of God's attributes, he cannot guarantee that no conflict will arise between this set and God's hidden attributes (those that are cognitively inaccessible to humans). I formulate three objections to Speaks' view: an objection from the impossibility of showing inconsistency, an objection from the partial hiddenness of the attributes, and an objection from the simplicity of God. The first objection consists in pointing out that it is impossible to establish the occurrence of an actual inconsistency between visible and hidden attributes. The theist of perfect being may insist that the mere possibility of inconsistency between attributes is not the same as its actual occurrence. If so, then no strong reason can be seen for the perfect being theist to be compelled to advocate agnosticism about the nature of God. The second objection is contained in the remark that Speaks' position appeals to the notion of attributes implicit absolutely. However, it is possible to retain the notion of hidden attributes while at the same time weakening it somewhat by speaking of the partially hidden attributes. This weaker notion of latent attributes does not force the theist to adopt agnosticism, for if he ascribes partially hidden attributes to God, he nevertheless has some knowledge of God. The third objection emphasises that by changing the conception of transcendence, Speaks' notion of hidden attributes can be abandoned. The theist thus has at least three ways to avoid being agnostic about the nature of God.

Keywords: perfect being theism, hidden attributes, simplicity, transcendence

Problem ukrytych atrybutów

Właściwa interpretacja teologii negatywnej jest wciąż przedmiotem sporów, ale wydaje się, że jedną z możliwych jej wersji jest teza, że sformułowanie adekwatnej charakterystyki Boga wykracza poza możliwości ludzkiego umysłu. Echo takiego poglądu można odnaleźć w analizach Jeffa Speaksa, który w książce *The Greatest Possible Being* opowiada się za wprowadzeniem do dyskursu o naturze Boga pojęcia ukrytych atrybutów (*hidden attributes*). Speaks określa ukryte atrybuty Boga jako własności, które są całkowicie poza zasięgiem naszego poznania. Atrybutami jawnymi (*visible attributes*) nazywa te, które Bogu przypisuje się w Objawieniu albo za pomocą rozumowań charakterystycznych dla teizmu bytu doskonałego¹. Swoją koncepcję Speaks omawia w kontekście racji, jakie mogą prowadzić do wniosku, że zwolennik teizmu bytu doskonałego nie jest w stanie wyprowadzić z pojęcia bytu najdoskonalszego z możliwych (z tzw. modalnej koncepcji Boga) spójnego zestawu atrybutów Boga. Jednak celem Speaksa nie jest odrzucenie jednej z wielu możliwych wersji teizmu bytu doskonałego. Przekonuje bowiem, że chodzi mu o „ogólny problem dotyczący konstruktywnego podejścia w ramach teizmu bytu doskonałego, który pojawia się zawsze, gdy podejmuje się próbę wyprowadzenia atrybutów z modalnej koncepcji Boga”².

Speaks argumentuje, że teista, przypisując Bogu dowolne dwa atrybuty, musi brać pod uwagę możliwość, że mogą być one ze sobą niezgodne, a jeśli tak, to nie mogą przysługiwać bytowi najdoskonalszemu z możliwych. Wydaje się, że stanowisko Speaksa należy interpretować w ten sposób, że teista bytu doskonałego nie dysponuje metodą, żeby uznać, iż między atrybutami Boga nie dochodzi do takich konfliktów. Jeśli Speaks ma w tym względzie rację, to przypisywanie Bogu jakichkolwiek atrybutów jest poznawczo ryzykowne. Jak stwierdza:

[...] dla każdego atrybutu, który wydaje się właściwym kandydatem do bycia własnością bytu najdoskonalszego z możliwych, istnieją szczególne powody do myślenia, że powinniśmy mieć relatywnie niski stopień przekonania co do tego, że ten atrybut jest uzgadnialny z naturą Boga³.

Owe „szczególne powody”, o których mówi Speaks, to przykłady niektórych domniemanych niespójności w ramach zestawu atrybutów,

1 Jeff Speaks, *The Greatest Possible Being* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 100.

2 *Ibidem*, 95.

3 *Ibidem*, 97.

które teiści przypisują Bogu. Speaks przywołuje trzy z nich, zaznaczając, że mówi jedynie o domniemanych niespójnościach. Speaks nie twierdzi więc, że są to niespójności faktyczne.

Pierwszy omawiany przez niego przypadek domniemanej niespójności dotyczy sytuacji, w której Bóg stwarza inne byty. Można przyjąć, że stwarzanie jest wolnym działaniem Boga. Przy pewnym rozumieniu wolności działanie jest wolne wtedy, gdy ktoś, kto je podejmuje, mógłby postąpić inaczej. Jeśli tak, to jest możliwe, że Bóg nie stworzyłby żadnych innych bytów. Jednak wydaje się, że istnienie bytów innych niż Bóg jest lepszym scenariuszem niż ich niebyt. Gdyby Bóg nie zdecydował się na stworzenie owych bytów, to nie wybrałby najlepszego możliwego działania, a do tego obliguje go doskonała dobroć. Na tej podstawie można wątpić w to, czy Bóg jest doskonale dobry i zidentyfikować potencjalną niespójność między dwoma atrybutami Boga: wolnością i dobrocią.

Drugi przypadek domniemanej niespójności w ramach zestawu atrybutów dotyczy sytuacji, w której Bóg stwarza byty obdarzone wolnością. Przyjmijmy założenie, że istnieją prawdy na temat tego, co obdarzone wolnością byty zrobią w przyszłości. Przykładem takiej prawdy może być to, że Len Deighton w 2026 roku w wolny sposób zdecyduje, że napisze kolejną powieść szpiegowską. Jeśli Bóg dysponuje wszechwiedzą, to może w 2024 roku mieć przekonanie, że Len Deighton w 2026 roku w wolny sposób zdecyduje, że napisze kolejną powieść szpiegowską. Jak podkreśla w tym przykładzie Speaks, Len Deighton nie ma wpływu na przekonanie Boga wytworzone w 2024 roku. Co więcej, jeśli Bóg posiada faktycznie takie przekonanie, to staje się ono automatycznie prawdą konieczną. Wydaje się więc, że Len Deighton nie ma żadnego realnego wyboru w kwestii tego, czy w 2026 roku w wolny sposób zdecyduje, że napisze powieść szpiegowską, co przeczy wyjściowemu założeniu, że Len Deighton podejmuje wolną decyzję. Można więc wątpić w to, czy Bóg naprawdę wie, że Len Deighton w 2026 roku w wolny sposób zdecyduje, że napisze kolejną powieść szpiegowską. A jeśli można wątpić w to, że Bóg wie, że Len Deighton zdecyduje w wolny sposób, że w 2026 roku napisze kolejną powieść szpiegowską, to można stwierdzić, że Bóg nie jest wszechwiedzący.

Trzeci przykład domniemanej niespójności dotyczy przypadku, w którym teista przypisuje Bogu moralną doskonałość. Oznacza to, że Bóg nie może dokonać złego wyboru moralnego. Jednak każdy inny podmiot moralny ewidentnie może dokonać złego wyboru moralnego. Można z tego wyciągnąć wniosek, że ja jako typowy podmiot moralny

mam zdolność, której nie posiada Bóg – zdolność do czynienia zła. A jeśli tak, to mogę twierdzić, że Bóg nie jest wszechmocny⁴.

Na podstawie przywołanych przykładów Speaks stwierdza, że w ich świetle prawdopodobna wydaje się teza, że dwie dane własności, które mogą wydawać się dobrymi kandydaturami na atrybuty Boga, tak naprawdę są ze sobą nieuzgadnialne. Ta zależność ma dotyczyć zwłaszcza dowolnego atrybutu jawnego rozpatrywanego wraz z atrybutem ukrytym. Speaks wydaje się sądzić, że jeśli łatwo wskazać potencjalne niespójności między dwoma atrybutami jawnymi lub ich większą liczbą, to można się spodziewać, że o takie niespójności o wiele łatwiej, gdy wziąć pod uwagę zestawienie atrybutów jawnych i ukrytych.

Dodatkową racją na rzecz tezy, że Bóg może posiadać ukryte atrybuty, jest dla Speaksa tradycyjna koncepcja transcendencji Boga, w myśl której nasze poznanie Boga cechuje się radykalną niekompletnością i wadliwością. Jeśli ta koncepcja jest słuszna, to racjonalnie byłoby przyjąć, że Bóg posiada o wiele więcej atrybutów ukrytych niż jawnych. Fakt, że atrybutów ukrytych jest o wiele więcej niż jawnych, każe natomiast podejrzewać, że każdy przypisany Bogu przez teistę atrybut jest niespójny z jakimś atrybutem ukrytym. Speaks konkluduje, że wobec tego faktu należy przyjąć agnostycyzm w kwestii natury Boga. Nie trzeba dodawać, że ten wniosek jest nie do przyjęcia dla zwolenników teizmu bytu doskonałego. Wydaje się, że cały sukces teizmu bytu doskonałego, a zwłaszcza argumentów ontologicznych, zależy od tego, czy teista bytu doskonałego może bez wyrzutów sumienia stwierdzić, że w komplecie atrybutów, które przypisuje Bogu, nie ma żadnej niespójności. Propozycję Speaksa należy więc traktować jako przypomnienie, że wykazanie, iż w przyjętym komplecie atrybutów Boga nie ma niespójności, nie jest równoznaczne z sukcesem teizmu bytu doskonałego. Speaks wymaga od proponentów tej odmiany teizmu czegoś więcej, a mianowicie wzięcia pod uwagę faktu, że niespójność może występować między już zidentyfikowanymi atrybutami Boga a tymi, które pozostają poza naszym poznawczym zasięgiem.

Wobec tezy Speaksa o istnieniu lub możliwości istnienia ukrytych atrybutów można jednak wysunąć pewne zarzuty. Proponuję rozważyć trzy z nich: (i) zarzut z niemożliwości stwierdzenia faktycznej niespójności atrybutów, (ii) zarzut z atrybutów częściowo ukrytych i (iii) zarzut z alternatywnego ujęcia transcendencji. Jeżeli te zarzuty są trafne, to trudno znaleźć racje dla tezy o istnieniu ukrytych atrybutów Boga, a teista bytu doskonałego nie jest skazany na agnostycyzm w sprawie natury Boga.

4 *Ibidem*, 95–96.

Zarzut z niemożliwości stwierdzenia faktycznej niespójności atrybutów

Pierwszy zarzut polega na stwierdzeniu, że wykrycie domniemanej niespójności atrybutów, o której mówi Speaks, jest niemożliwe. Żeby to sobie uświadomić, wystarczy pomyśleć o sytuacji, w której mamy do dyspozycji jeden atrybut widoczny (jest przy tym bez znaczenia, jaki konkretnie jest to atrybut) i zastanawiamy się, czy możemy przypisać go Bogu jako bytowi najdoskonalszemu z możliwych, przy założeniu, że Bóg posiada również nieznanne nam atrybuty ukryte. Jak jednak mielibyśmy sprawdzić, czy między atrybutem jawnym a ukrytym zachodzi niespójność, skoro ten drugi atrybut jest z definicji poza zasięgiem naszego poznania? Stwierdzenie, że wybrane przez teistę bytu doskonałego atrybuty są ze sobą niespójne, zakłada, że wszystkie te atrybuty są atrybutami jawnymi. Warto przecież podkreślić, że wszystkie przykłady domniemanych dotychczasowych niespójności w obrębie atrybutów Boga przywoływane przez Speaksa dotyczą atrybutów jawnych i – rzecz jasna – nie może być inaczej. Jeśli między atrybutami jawnymi a ukrytymi faktycznie zachodzi niespójność, to nigdy nie będziemy tego wiedzieć.

Ujęty poznawczo atrybut ukryty stawałby się atrybutem jawnym, gdyż poznanie atrybutu ukrytego jest po prostu odkryciem kolejnego atrybutu jawnego. Jeśli tak jest, to nigdy nie wchodzimy w poznawczy kontakt z atrybutami ukrytymi, poznajemy tylko atrybuty jawne. Być może należałoby wręcz stwierdzić, że pojęcie atrybutów ukrytych jest puste, gdyż nie da się wskazać żadnych konkretnych tak rozumianych atrybutów. Jednak w mojej krytyce nie posuwam się do tak radykalnej tezy. Sądzę, że zwolennik teizmu bytu doskonałego może po prostu stwierdzić, że to na jego oponentie leży *onus probandi* wykazania, że może zachodzić niespójność pomiędzy atrybutami jawnymi i ukrytymi. A jeśli tak, to do czasu spełnienia tego wymogu przez stronę przeciwną teista ma prawo odrzucić tezę o istnieniu ukrytych atrybutów i przypominać, że możliwość zachodzenia niespójności nie jest tym samym, co jej faktyczne zachodzenie. Warto dodać, że w świetle rozpatrywanego zarzutu spełnienie dyskutowanego wymogu wydaje się niemożliwe.

Warto również pójść dalej i podkreślić, że wykazywanie niespójności w obrębie natury Boga nie może polegać jedynie na prostym zestawieniu ze sobą dwóch (lub większej liczby) atrybutów. Gdyby tak było, to wydaje się, że wiele niespójności pozornych (niespójności *prima facie*) moglibyśmy uznać za niespójności faktyczne. Jak jednak pokazuje względny konsensus w sprawie oceny logicznego problemu zła (postawionego przez J.L. Mackiego), możliwa jest sytuacja, w której dzięki dokładniejszej

analizie stwierdzamy ostatecznie, że niespójność, o której mowa, ma charakter pozorny. Taka konkluzja jest możliwa tylko dlatego, że rozważeniu podlegały scenariusze określonych sytuacji, w ramach których istotną rolę odgrywały atrybuty podejrzewane o niespójność (np. scenariusz zakładający, że wszechmocny i doskonale dobry byt będzie usuwał zło). Wspomniane scenariusze przybliżają, czym jest dany atrybut i w jaki sposób funkcjonuje. Tylko dzięki takim informacjom jesteśmy w stanie stwierdzić zachodzenie lub niezachodzenie niespójności między atrybutami. Dość powiedzieć, że nie dysponujemy taką możliwością, gdy jeden z porównywanych przez nas atrybutów jest ukryty. A jeśli tak, to nie ma sposobu, żeby w takiej sytuacji stwierdzić niespójność dwóch (lub większej liczby) atrybutów. Wydaje się więc, że stwierdzenie niespójności między wybranym atrybutem jawnym a atrybutem ukrytym byłoby jedynie czysto deklaratywne.

Obalenie tego zarzutu przez Speaksa bądź innego zwolennika pojęcia ukrytych atrybutów mogłoby polegać na wskazaniu, że choć nie jesteśmy w stanie wskazać na ukryte atrybuty Boga w sposób bezpośredni (bo wtedy musielibyśmy być zdolni do wskazania określonego atrybutu ukrytego, co oznaczałoby, że stawałby się automatycznie atrybutem jawnym), to możemy zrobić to pośrednio, odwołując się na przykład do pojęcia transcendencji Boga. Powołując się na transcendencję, Speaks wydaje się ją rozumieć w ten sposób, że jest ona zagwarantowana przez fakt, że Bóg nie jest dla nas w pełni poznawczo transparentny, czego wyrazem jest posiadanie przezeń właśnie atrybutów ukrytych. Należy jednak dodać, że takie odwołanie się do pojęcia transcendencji nadal nie wyjaśnia, w jaki sposób moglibyśmy ustalić niespójność pomiędzy atrybutem jawnym a ukrytym. A tylko to mogłoby skutecznie powstrzymać teistę bytu doskonałego przed kontynuowaniem projektu przypisywania Bogu kolejnych atrybutów i zmusić do przyjęcia agnostycyzmu w sprawie natury Boga. Zwolennik teizmu bytu doskonałego może również przekonywać, iż transcendencja Boga wobec innych podmiotów poznających nie polega na tym, że Bóg posiada ukryte atrybuty, które są poznawczo niedostępne dla owych podmiotów. Można zaproponować jakieś alternatywne ujęcie transcendencji.

Odnosząc się choćby do propozycji J.L. Kvanviga, można argumentować, że transcendencja Boga ugruntowana jest w fakcie, że jest on Stwórcą świata⁵. Jeśli ta propozycja jest słuszna, to podstawą transcendencji Boga nie jest to, że Bóg posiada jakiegokolwiek ukryte atrybuty. Oczywiście tego typu pogląd na transcendencję nie będzie pierwszym wyborem

5 Jonathan L. Kvanvig, „Divine Transcendence”, *Religious Studies* 20 (3) (1984): 384.

teisty bytu doskonałego, który analizując naturę Boga, wychodzi raczej od pojęcia doskonałości niż od faktu stworzenia przezeń świata (co zresztą sugeruje, że być może różne wersje teizmu będą preferowały odmienne koncepcje transcendencji). Chodzi jednak wyłącznie o to, że koncepcja, w myśl której Bóg jest transcendentny, gdyż posiada ukryte atrybuty, nie jest jedyną możliwą. Być może więc da się sformułować taką koncepcję transcendencji, która: (i) nie zakłada pojęcia atrybutów ukrytych, (ii) jest do przyjęcia dla teisty bytu doskonałego i (iii) nie zakłada, że posiadamy pełną wiedzę o Bogu. Gdyby tak było, to zniknąłby poważny powód do postulowania ukrytych atrybutów Boga.

Wydaje się więc, że sukces przytoczonego tutaj zarzutu zależy od tego, czy jest możliwe sformułowanie takiej koncepcji transcendencji Boga, która nie będzie opierała się na pojęciu atrybutów ukrytych i będzie akceptowalna z punktu widzenia charakteru teizmu bytu doskonałego. Do pytania, czy taką koncepcję da się sformułować, wróć w dalszej części tekstu.

Należy podkreślić, że Speaks ma rację w tym, iż możliwość konfliktu między atrybutami jest czynnikiem hamującym rozważania na temat natury Boga. To stwierdzenie należy jednak obudować komentarzem. Po pierwsze, nie każdy konflikt między atrybutami hamuje teorię natury Boga w tym samym stopniu. Najmocniejszym hamulcem wobec teorii Boga jest konflikt faktyczny, a więc taki, którzy przynajmniej *prima facie* da się wskazać. Zwracam uwagę na fakt, że nie jest ważne nawet wykazanie, że konflikt realnie ma miejsce, czyli wykazanie, że dana teoria natury Boga jest nie do utrzymania, ale wymagane jest wskazanie przynajmniej tego, między jakimi atrybutami zachodzi niezgodność i z czego owa niezgodność się bierze. Taki ruch już zmusza zwolennika teizmu bytu doskonałego do pochylenia się nad tym problemem i podjęciem próby wykazania, że konflikt jest pozorny. W takiej sytuacji bowiem dalsze „dodawanie” Bogu kolejnych atrybutów, jak gdyby nigdy nic, byłoby rzeczywiście nieracjonalne. Z tego wyciągam wniosek, że zwolennik teizmu bytu doskonałego powinien martwić się głównie konfliktami faktycznymi. Nawet jeśli możliwe niespójności stanowią ograniczenie dla zwolenników teizmu bytu doskonałego, to z pewnością o wiele słabsze od niespójności faktycznych. Stwierdzenie, że między jakimiś atrybutami może dochodzić do konfliktu, ale nie wiadomo, czego ten konflikt mógłby dotyczyć, oczywiście powinno skłaniać zwolennika teizmu bytu doskonałego do poznawczej ostrożności, ale to zbyt mało, żeby zalecać mu agnostycyzm.

Zarzut z atrybutów częściowo ukrytych

Drugi zarzut odnosi się do pytania, jakie należałoby postawić zwolennikom tezy o ukrytych atrybutach: na czym właściwie polega ukrytość atrybutów i jaki jest jej zakres? Czy jest to ukrytość jedynie częściowa, która zakłada, że daną własność możemy poznać, choć nie w całości, czy też ukrytość absolutna, a więc taka, że o danym atrybucie nie wiemy zupełnie nic?

W pierwszym przypadku samo przyjęcie pojęcia ukrytych atrybutów nie prowadziło do agnostycyzmu w sprawie natury Boga, a więc za właśnie taką interpretacją tego pojęcia powinien opowiedzieć się zwolennik teizmu bytu doskonałego, wykazując, że jest ona do utrzymania. Oczywiście zakładam tutaj, że żaden zwolennik teizmu bytu doskonałego nie będzie twierdził, że jest możliwa pełna wiedza o Bogu i jego atrybutach.

W drugim przypadku agnostycyzm wydaje się niemal konieczną konsekwencją, ale jej zwolennik jest zmuszony do przedstawienia mocniejszego uzasadnienia w odróżnieniu od tezy o atrybutach częściowo ukrytych. Teza o możliwości pełnej wiedzy o Bogu z góry przekreśla pojęcie częściowej ukrytości atrybutów. Jeśli jednak uznamy, że domaganie się pełnej wiedzy o Bogu jest pewną przesadą, to musimy przybliżyć pojęcie ukrytości atrybutów. Przyjmuję, że tak rozumiane atrybuty nie są częściowo ukryte jedynie jako zrelatywizowane do czasu (a więc, że dzisiaj nie mamy o nich pełnej wiedzy, ale zyskamy ją w przyszłości) ani jako zrelatywizowane do naszej wiedzy (dzisiaj nie mamy o nich pełnej wiedzy, ale wraz z postępem wiedzy uzyskamy pełną charakterystykę danego atrybutu). Z wypowiedzi Speaksa wydaje się wynikać, że chodzi mu o atrybuty ukryte absolutnie, czyli takie, które są „zaimpregnowane” wobec wszelkich ludzkich aktywności poznawczych. Rzecz w tym, że nie jest to jedyna możliwa interpretacja tego pojęcia. Wydaje się, że pojęcie ukrytości atrybutu da się uratować (wobec postawionych wyżej zarzutów) tylko wtedy, jeśli zinterpretujemy je w mniej radykalny sposób. Rozróżnienie na atrybuty ukryte częściowo i atrybuty ukryte absolutnie wydaje się kluczowe, dla oceny, czy tezę o ukrytych atrybutach da się utrzymać. Należy jednak przede wszystkim wyjaśnić, na czym miałyby polegać odmienna interpretacja ukrytości atrybutów. Sądzę, że można podać przynajmniej dwie interpretacje tego pojęcia. Oba rozumienia ukrytości atrybutów można wyjaśnić następująco.

Zacznijmy od atrybutów częściowo ukrytych*. Przyjmijmy, że analizujemy atrybut wszechmocy. Na czym mogłaby polegać jego częściowa ukrytość*? Wydaje się, że o wszechmocy możemy wiedzieć więcej lub

mniej, gdy na przykład nie wiemy, czy dany stan rzeczy może być zrealizowany właśnie dzięki wszechmoc. Im więcej stanów rzeczy, o których nie wiemy, czy wszechmoc może je zrealizować, tym w większym stopniu jest dla nas ukryty atrybut wszechmoc. Jeśli jednak jesteśmy jednocześnie przekonani o tym, że wiemy przynajmniej o niektórych stanach rzeczy, które wszechmoc mogłaby zrealizować, to wtedy możemy stwierdzić, że mamy jakąś wiedzę na temat tego atrybutu, choć jest ona niepełna i tylko w tym sensie ów atrybut jest ukryty. Jeśli jednak nie jesteśmy w stanie podać kandydatury żadnego stanu rzeczy, który mogłaby zrealizować wszechmoc, to oznaczałoby to, że ów atrybut jest ukryty w sposób absolutny, a więc tak naprawdę nie wiemy, czym on jest. Taka sytuacja chyba jednak nie zachodzi. Wydaje się, że jesteśmy w stanie podać przykład stanów rzeczy, które wszechmoc mogłaby zrealizować, nawet biorąc pod uwagę fakt, że jest ona atrybutem częściowo ukrytym. Przykłady takich stanów rzeczy mogłyby dotyczyć najbardziej banalnych sytuacji, jak to, że woda gotuje się w 100 stopniach Celsjusza, czy że pies Ares jest w stanie nauczyć się komendy „siad!”. Również takie stany rzeczy muszą podpadać pod zdolność wszechmoc, gdyż gdyby wszechmoc nie była w stanie zrealizować żadnego z nich, to nie mogłaby być wszechmocą. A przecież oba wskazane stany rzeczy są logicznie możliwe.

Inna interpretacja pojęcia atrybutów częściowo ukrytych – ukrytość** – polega na stwierdzeniu, że atrybuty Boga są w tym sensie częściowo ukryte, że jesteśmy w stanie je zrozumieć o tyle, o ile dysponujemy atrybutami w jakimś sensie analogicznymi. Jeśli dysponujemy wiedzą i mniej więcej rozumiem, czym ona jest (odkładając chwilowo na bok epistemologiczne wątpliwości wyrażone choćby przez Gettier'a), to mogę racjonalnie stwierdzić, że wszechwiedza jest dla mnie atrybutem ukrytym jedynie częściowo; choć musi znacząco różnić się od wiedzy, którą dysponują ludzie, to jednak nie może różnić się od niej zupełnie. Podobnie byłoby z atrybutami wszechmoc i moralnej doskonałości. Jest wiele działań, które potrafię wykonać samodzielnie, choć oczywiście istnieją również takie, których nigdy nie byłbym w stanie wykonać (a prawdopodobnie istnieją również takie, z których nie zdaję sobie nawet sprawy). Biorąc jednak pod uwagę tylko te działania, które nie są dla mnie niewykonalne, mogę częściowo zrozumieć, jakim atrybutem byłaby wszechmoc, a więc zdolność do zrobienia wszystkiego, co jest logicznie możliwe. Choć więc nie mogę uczynić wszystkiego, co jest logicznie możliwe, to wszechmoc nie może być atrybutem ukrytym absolutnie. Podobnie byłoby z moralną doskonałością. Jeśli choć raz w życiu dokonałem właściwego wyboru moralnego, wybierając dobro zamiast zła, to jestem w stanie pomyśleć o moralnej doskonałości, a więc atrybutcie,

który determinowałby to, że posiadająca go istota nigdy nie dokonałaby niewłaściwego wyboru moralnego.

Sądzę, że w kontekście analizy stanowiska Speaksa, przynajmniej na etapie sygnalizowania tego zarzutu, nie ma znaczenia to, czy ostatecznie opowiemy się za częściową ukrytością atrybutów jako ukrytością* lub ukrytością**. Najważniejsze jest to, że można zaproponować odmienne rozumienie ukrytości atrybutów, które nie zakłada, że znajdują się one zupełnie poza zasięgiem naszego poznania. O atrybutach ukrytych częściowo można już coś orzekać, nawet zachowując daleko posuniętą ostrożność. A wydaje się, że bez ukrytości atrybutów zinterpretowanej absolutnie stanowisko Speaksa jest niepełne i trudno powiedzieć, czy byłoby w stanie spełnić pokładane w nim nadzieje, a więc powstrzymać zwolennika teizmu bytu doskonałego od niczym nieskrępowanego przypisywania Bogu atrybutów. Zarzut z częściowej ukrytości atrybutów wydaje się zmuszać Speaksa do wyjaśnienia, dlaczego bierze on pod uwagę jedynie atrybuty ukryte absolutnie i przedstawienia jakichś argumentów na rzecz preferowanego przez niego ujęcia w sytuacji, gdy pod ręką znajduje się pojęcie atrybutów częściowo ukrytych. Nawet gdyby wnioski, jakie Speaks wysuwa dla teorii Boga z pojęcia atrybutów ukrytych absolutnie, były właściwe, to nadal można zapytać, czy adekwatny jest sam punkt wyjścia, jaki przyjął Speaks.

Zarzut z alternatywnego ujęcia transcendencji

Niezależnie od trafności dwóch sformułowanych już przeze mnie zarzutów, sądzę, że Speaks ma rację w tym sensie, że przypisywanie atrybutów Bogu (rozumianemu zwłaszcza jako byt najdoskonalszy z możliwych) nie może być ani automatyczne, ani arbitralne. Automatyzm i arbitralność w przypisywaniu Bogu atrybutów nie dają się pogodzić z racjonalnością, gdyż określenie natury Boga nie może przecież polegać na skorzystaniu z jakiegoś algorytmu ani – tym bardziej – na losowym przypisaniu mu dowolnego zestawu cech. Zgadzam się również z ogólniejszym poglądem, pod którym Speaks mógłby się najwyraźniej podpisać, który głosi, że Bóg nie jest (w pełni) poznawczo transparentny. Mój jedyny sprzeciw budzi sugestia, że ową poznawczą nietransparentność można wyjaśnić za pomocą pojęcia atrybutów ukrytych, rozumianych jako atrybuty ukryte absolutnie. Bóg nie jest transcendentny dlatego, że posiada atrybuty ukryte, ale dlatego, że dysponuje swoimi atrybutami i wie, jak to jest móc nimi dysponować.

Wydaje się, że między naszą wiedzą o Bogu a niewiedzą na jego temat zachodzi pewna asymetria. Jeżeli mamy jakąkolwiek wiedzę o Bogu, to wydaje się ona mieć charakter propozycjonalny. Jest to szczególnie trafne, gdy mowa o jego atrybutach, gdy stwierdza się na przykład, że Bóg jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry. Natomiast niewiedza o Bogu ma charakter niepropozycjonalny i polega przede wszystkim na tym, że nie mamy pierwszoosobowej perspektywy, jaką dysponuje Bóg. Nie wiemy zatem, jak to jest być Bogiem, co oznacza między innymi, że nie wiemy, jak to jest dysponować wszechmocą, wszechwiedzą i doskonałą dobrocią i innymi atrybutami (a przede wszystkim jak to jest móc z nich korzystać), a bez takiego doświadczenia trudno przyjąć, że dysponujemy pełnym poznaniem natury Boga. Jeśli takie postawienie sprawy jest słuszne, to nie mamy co liczyć na pełną wiedzę o Bogu, gdyż nigdy nie będziemy mogli zająć jego metafizycznej „pozycji”.

Wobec takiej tezy można oczywiście postawić narzucający się zarzut. Niewiedza na temat Boga ma taki sam charakter jak niewiedza choćby na temat zwierząt. Przecież w podobnym sensie „nie wiemy”, gdy mamy na myśli Boga i np. nietoperze. Na tej podstawie można przyjąć, że jest to nietrafione ujęcie niewiedzy o Bogu. Ten zarzut opiera się jednak na błędnym założeniu, które głosi, że niewiedza na temat Boga musi być w jakimś sensie wyróżniona. Choć może być prawdą, że nad niewiedzą na temat Boga powinniśmy ubolewać bardziej niż nad niewiedzą na temat nietoperzy (choćby dlatego, że łatwiej nam zaakceptować fakt, że nie rozumiemy istot, które nie są, tak jak nietoperze, osobami), to niewiedza na temat Boga realizuje czy objawia się w ten sam sposób. Zarówno jedna, jak i druga wydają się nieusuwalne.

Sądzę, że takie rozumienie transcendencji Boga spełnia trzy wymienione wcześniej warunki. Nie przyjmuje ono pojęcia atrybutów ukrytych absolutnie, jest akceptowalne dla teistów bytu doskonałego oraz uwzględnia założenie, że nie posiadamy pełnej wiedzy o Bogu. Sądzę, że to ostatnie założenie stanowi nieprzekraczalną granicę teologii naturalnej czy też filozofii religii. Każdy, kto decyduje się ją przekroczyć, automatycznie musi opowiedzieć się za tezą, że Bóg jest w pełni poznawczo transparentny. Ktoś taki musiałby jednak dysponować poważnymi racjami na jej rzecz, żeby można było ją zaakceptować jako w pełni racjonalną.

Opisany wyżej pogląd na źródło i naturę naszej niewiedzy o Bogu jest oczywiście narażony na dalsze zarzuty. Jeden z nich polegałby na podkreśleniu, że ostatecznie nie różni się on zbyt od propozycji sformułowanej przez Speaksa, gdyż w jej ramach i tak nie dysponujemy pełną wiedzą o Bogu, a zwłaszcza nie dysponuje nią proponent teizmu bytu doskonałego. Nie ma wielkiego znaczenia fakt, że inne jest źródło owej

niewiedzy. Nawet jeśli Bóg nie posiada atrybutów ukrytych, w sensie opisanym przez Speaksa, to i tak nie mamy możliwości radykalnego zwiększenia wiedzy o nim. Podlegamy bowiem niepewnej konceptualizacji, rozumianej w ten sposób, że wszystkie atrybuty Boga są przed nami częściowo ukryte, a także brak nam doświadczenia dysponowania atrybutami, które posiada Bóg (wszechwiedzą, wszechmocą i doskonałą dobrocią)⁶.

Na taki zarzut można odpowiedzieć, wskazując, że między tymi dwoma poglądami na źródło naszej niewiedzy o Bogu istnieje pewna różnica. Zaproponowane przeze mnie stanowisko nie prowadzi do agnostycyzmu. Posiadanie częściowej wiedzy na temat atrybutów Boga i brak wiedzy, co do tego, jak to jest dysponować atrybutami Boga, nie jest równoznaczny z agnostycyzmem. W tym ujęciu coś jednak na temat Boga wiemy, choć oczywiście nie jest to wiedza pełna. Agnostyk w kwestii natury Boga z pewnością nie mógłby podpisać się pod takim stanowiskiem.

Krytyk proponowanego pojęcia transcendencji mógłby stwierdzić, że sam fakt posiadania przez Boga doświadczeń pewnego typu (a więc doświadczenia dysponowania wszechwiedzą, wszechmocą czy moralną doskonałością), nie może być uznany za wystarczający do odgrywania roli fundamentu jego transcendencji. W tym sensie musielibyśmy bowiem przyjąć, że fakt, iż istoty inne niż Bóg (a różne od nas samych, ludzi) również posiadają doświadczenia, do których nie mamy dostępu, prowadzi do wniosku, że są one wobec nas transcendentne. Takie rozumienie transcendencji wydaje się jednak stanowczo za słabe, gdyż nie pozwala ująć wyjątkowej metafizycznej pozycji Boga w całym uniwersum, którą podkreślają teiści bytu doskonałego. Odpowiedź na tak postawiony zarzut powinna zawierać się w stwierdzeniu, że oczywiście transcendencji nie konstytuują zupełnie dowolne rodzaje doświadczeń, które są niedostępne dla człowieka. A jeśli tak, to fakt, że nie mamy doświadczenia korzystania z echolokacji (jak ma to miejsce w przypadku nietoperzy), nie powinien prowadzić do przypisywania nietoperzom transcendencji. Co więcej, fakt, że fundamentem transcendencji Boga jest jego pierwszoosobowa perspektywa dysponowania atrybutami, o wiele lepiej „zabezpiecza” transcendencję niż opieranie jej na możliwości posiadania przez Boga ukrytych atrybutów.

6 Pojęcie niepewnej konceptualizacji i pojęcie braku doświadczeń odpowiedniego typu zapożyczyłem od W.D. Hudsona, który w ten sposób wyjaśnia, dlaczego nie dysponujemy pełną wiedzą o Bogu. Pojęcia te interpretuję rzecz jasna zupełnie inaczej niż Hudson. Por. W. Donald Hudson, „The Concept of Divine Transcendence”, *Religious Studies* 15 (3) (1979): 208.

Ostatnia wątpliwość wobec alternatywnego ujęcia transcendencji polegałaby na wskazaniu, że upatrywanie fundamentu transcendencji Boga w jego doświadczeniu dysponowania atrybutami (wszechwiedzą, wszechmocą i moralną doskonałością) sprowadza się do uprawiania, przynajmniej do pewnego stopnia, psychologii Boga, co wydaje się negować postulat utrzymania w mocy tezy, że Bóg nie jest (w pełni) poznawczo transparentny. Wiedzę na temat tego, w jaki sposób doświadcza Bóg, należałoby uznać za bardzo istotną. Odpowiedź na tego typu obiekcję polega na wskazaniu, że jeśli mamy tu faktycznie do czynienia z psychologią Boga, to jedynie w bardzo ograniczonym zakresie. Twierdzi się tu jedynie, że Bóg posiada doświadczenie dysponowania swoimi atrybutami, które jest nieprzekazywalne innym podmiotom poznającym. Nie staram się jednak w żaden sposób opisywać przebiegu i charakteru tego doświadczenia. Psychologię Boga można zatem uprawiać w sposób minimalny, nie twierdząc jednocześnie, że z ludzkiej perspektywy możliwa jest pełna wiedza o Bogu.

Wnioski

Pogląd, że Bóg posiada ukryte atrybuty, nie jest jedynie historyczną ciekawostką, ale znajduje zwolenników również we współczesnej filozofii religii. Jednym ze zwolenników tego rozwiązania jest Jeff Speaks, który za pomocą pojęcia atrybutów ukrytych wskazuje problem, z jakim muszą zmierzyć się teiści bytu doskonałego, gdy chcą przypisywać Bogu atrybuty. W tekście zrekonstruowałem stanowisko Speaksa i naszkicowałem trzy zarzuty wobec tezy, że Bóg posiada atrybuty ukryte: (i) zarzut z niemożliwości stwierdzenia faktycznej niespójności atrybutów, (ii) zarzut z atrybutów częściowo ukrytych i (iii) zarzut z alternatywnego ujęcia transcendencji. Konceptualny aspekt naszej niewiedzy na temat Boga ma swoje źródło w tym, że wszystkie atrybuty Boga są częściowo ukryte, zaś aspekt doświadczenia zawiera się w tym, że nie dysponujemy perspektywą pierwszoosobową, jaką cieszy się Bóg. Wydaje się, iż żadna z proponowanych w tekście tez nie narusza poglądu o transcendencji Boga wobec świata i osób ludzkich. Moje stanowisko ma również tę zaletę, że nie prowadzi do agnostycyzmu.

Bibliografia

Książki i monografie

Speaks Jeff, *The Greatest Possible Being* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Czasopisma

Hudson W. Donald, „The Concept of Divine Transcendence”, *Religious Studies* 15 (3) (1979): 197–210.

Kvanvig Jonathan, „Divine Transcendence”, *Religious Studies* 20 (3) (1984): 377–387.

Adriana Warmbier

ORCID: 0000-0002-4152-7146
Uniwersytet Jagielloński

Spinozjańskie ujęcie afektywności w świetle zagadnienia świadomości nierefleksyjnej i problemu samopoznania

Spinozist Approach to Affectivity in Light
of the Issue of Non-Reflective Consciousness
and the Problem of Self-Knowledge

Abstrakt

W artykule rozważana jest Spinozjańska koncepcja afektywności w kontekście pytania o pierwotne przedrefleksyjne formy świadomości siebie oraz problemu samopoznania. Autorka przedstawia ideę *conatus* oraz jej związek z emocjami, ukazując potencjał heurystyczny Spinozjańskiego ujęcia sfery bierności. Rozważania skupione są wokół problematycznej kwestii, czy bierność daje nam jedynie niejasną wiedzę o nas samych, będąc niepożądanym stanem, czy też sposób, w jaki afekt zostaje przeżyty i postrzeżony może mieć znaczenie dla samoświadomości, stanowiąc jej pierwotną przedrefleksyjną formę. Nawiązując do hermeneutyki podmiotowości, autorka wskazuje, że struktura fundamentalnej dążności do zachowania swojego istnienia ujawnia się w porządku refleksyjnym jako doświadczenie swojego wysiłku będące warunkiem samoświadomości. Prezentowane analizy dotyczące Spinozjańskiej koncepcji wpisanej w ludzką naturę dążności do

zachowania i powiększenia swojej mocy (*conatus*), której działanie ujawnia się między innymi w przeżywaniu afektów, wskazują także na niemałe trudności interpretacyjne. Spinoza nie wydaje się dostatecznie wyjaśniać stosunku zachodzącego między pragnieniem, stanowiącym wyraz życia, i nadawanym mu znaczeniem należącym do porządku mowy.

Słowa kluczowe: Spinoza, afekty, emocje, *conatus*, świadomość nierefleksyjna

Abstract

In this paper I consider the Spinozian account of affectivity in the context of the question of primordial pre-reflective forms of self-consciousness and the problem of self-knowledge. The author presents the idea of *conatus* and its relation to emotion, demonstrating the heuristic potential of the Spinozian approach to the sphere of passivity. The discussion is centred on the problematic question of whether passivity gives us only a vague knowledge of ourselves, being an undesirable state, or whether the way in which affect is experienced and perceived can be relevant to self-consciousness, constituting its primary pre-reflective form. Referring to the hermeneutics of subjectivity, the author points out that the structure of the fundamental striving to preserve one's existence is revealed in the reflexive order as the experience of specific effort being the condition of self-consciousness. The analyses presented concerning the Spinozian conception of the striving inherent in human nature to preserve and enlarge one's power (*conatus*), the operation of which is revealed, among other things, in the experience of affects, also point to considerable interpretative difficulties. Spinoza does not seem to sufficiently explain the relationship between desire, which is an expression of life, and the meaning given to it, which belongs to the order of speech.

Keywords: Spinoza, affects, emotions, *conatus*, non-reflective consciousness

W przedmowie do trzeciej księgi *Etyki* Spinoza zauważa, że „wiele błędów w rozumieniu ludzkiej kondycji bierze się stąd, że człowieka w przyrodzie pojmuje się jakby państwo w państwie”¹. Przekonanie to stanowi część krytyki kierowanej do tych ujęć antropologicznych (z kartezjańskim na czele)², w których dusza i ciało stanowią dwa odrębne

1 Baruch Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Mysłicki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1954), 140.

2 Spinoza krytycznie wyraża się o Kartezjuszu zarówno w kontekście argumentu traktującego Boga jako gwaranta prawdziwości, jak i w kwestii fizjologii, na gruncie której

porządku. Zainspirowany stoickim wyobrażeniem człowieka będącego częścią naturalnego świata, Spinoza przyjmuje, że życie afektywne nie toczy się oddzielnym niezależnym torem w stosunku do Natury (Boga), lecz „odzwierciedla” w sobie to, co się w niej dzieje. Gruntowna analiza Spinozjańskiej koncepcji emocji wymaga przywołania szerokich ram tworzonych przez kontekst ontologiczny i metafizyczny, w jakich została ona sformułowana. Należałoby zatem z jednej strony odnieść się do teorii antropologicznej stoików, zgodnie z którą człowiek ujęty jako mikrokosmos, odzwierciedla najważniejszą cechę świata: racjonalność. Istotą duszy ożywiającej ludzkie ciało jest logos (rozum) przenikający makrokosmos. Emocje, należąc do funkcji duszy (rozumu), muszą posiadać charakterystykę adekwatną do jej działania. Są więc ujęte jako sądy poznawcze, które w zależności od tego, czy wynikają z prawidłowej lub nieprawidłowej wiedzy, mogą być albo właściwe albo niewłaściwe³. Z drugiej strony, chcąc zrozumieć Spinozjańską wykładnię emocji, trzeba by sięgnąć do metafizycznych założeń autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej*, z których najważniejsze dotyczy kategorii Substancji (Boga), będącej przyczyną wszystkiego, co istnieje, pierwotnym źródłem emanującym z siebie cały świat. Dlatego chcąc poznać siebie, trzeba poznać świat. W poznawaniu świata dominującą rolę odgrywa jednakże działanie naszych zmysłów⁴, które nie daje nam adekwatnego wyobrażenia zarówno świata zewnętrznego, jak i naszego ciała. Co więcej, także nasz umysł, który postrzega pobudzenia naszego ciała i tworzy idee tych pobudzeń, nie daje nam wiedzy adekwatnej, ponieważ idee te nie obejmują nigdy całości ciała czy świata, lecz jedynie ich część, dostarczając nam w ten sposób niejasne i niewyraźne wyobrażenie⁵.

ujmuje szczytną jako organ pełniący funkcję pośrednika w interakcji duszy i ciała (zob. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 34, 140, 335–338).

- 3 Tezę, iż emocje są sądami, znajdujemy u Chryzypa, który jednocześnie nie odrzuca afektywnej strony namiętności. Ujęcie emocji w kategoriach sądów poznawczych, jak zauważa Martha Nussbaum, nie jest wynikiem uznania racjonalności duszy jako jej jedynej własności. Kluczem do zrozumienia stoickiej koncepcji emocji jest pojęcie sądu pojmowanego przez Chryzypa jako „an assent to an appearance” (potwierdzenie jakiegoś przedstawienia lub wyobrażenia, racjonalna zgoda) (zob. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 366). Treść zagnionego dzieła Chryzypa pt. „O namiętnościach” znamy jedynie z pozostawionych komentarzy. Zob. relację: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984), 420.
- 4 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 97.
- 5 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 98–104, zob. zwłaszcza twierdzenie XXVII i XXVIII.

Innymi słowy, zdaniem Spinozy budujemy mętną i nieadekwatną wiedzę, ponieważ nasze ciało dostarcza nam pobudzeń (wobec których pozostajemy bierni), które nasz umysł interpretuje, tworząc ich idee (nieśluszenie) przyjmowane przez nas za właściwe. Jeśli afekt łączy w sobie zarówno wywołujące je cielesne pobudzenia, jak również idee tych pobudzeń, w jaki sposób trudności związane z poznaniem pochodzącym z doświadczenia („z zewnątrz”) kształtują sferę emocjonalną (przeżywanie emocji i ich rozumienie)? Czy sfera bierności daje nam jedynie niejasną (często niepoprawną) wiedzę o nas samych, będąc niepożądanym stanem, czy też sposób, w jaki afekt zostaje przeżyty i postrzeżony, może mieć znaczenie dla samoświadomości, stanowiąc jej pierwotną przedrefleksyjną formę? W niniejszym artykule chciałabym skupić się na rozważeniu tych pytań. Najpierw przedstawię ideę *conatus essendi* (dążność do pozostawania w istnieniu), ukazując jej związek z emocjami. Następnie, nawiązując do hermeneutycznego ujęcia podmiotowości, wskażę, iż struktura owej fundamentalnej dążności (zachowania samego siebie w istnieniu) ujawnia się w porządku refleksyjnym jako doświadczenie swoistego wysiłku (oporu) będące warunkiem samoświadomości⁶. Z uwagi na skromne ramy niniejszego tekstu nie jest moim zadaniem szczegółowe wyjaśnienie najważniejszych zagadnień filozofii Spinozy. Mając na względzie tytułowy problem samopoznania w kontekście Spinozjańskiej teorii afektów, ograniczę się jedynie do przywołania tych założeń metafizycznych i ontologicznych autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej*, bez których prezentowane przez niego ujęcie afektywności byłoby niezrozumiałe.

***Conatus essendi* i pochodzenie afektów**

Podstawowy podział afektów w koncepcji Spinozy na bierne i aktywne zasadniczo zgodny jest z pojmowaniem emocji w filozoficznej tradycji sięgającej ujęć starożytnych. Podobnie jak Kartezjusz (w *Namiętnościach duszy*) Spinoza traktuje afekty bierne (namiętności) jako efekt cielesnych pobudzeń, które skłaniają umysł do wytworzenia ich idei. Jak wyjaśnia w zakończeniu trzeciej części *Etyki*, idee te nie są adekwatne, ponieważ powstają pod wpływem pobudzeń ciała biorących się ze zwiększenia lub zmniejszenia jego mocy⁷. Ciało ludzkie jest bytem złożonym, określonym

6 Zob. Adriana Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka „siebie”*: Paula Ricoeura filozofia człowieka (Kraków: Universitas, 2018), 92.

7 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 235–236.

przez bierność (namiętności), jak i przez zdolność do działania. Poszukując wyjaśnienia powstawania afektów, Spinoza posługuje się pojęciem *conatus*, co nie jest nowym pomysłem. Historycznie rzecz ujmując, zwiążanie sfery emocjonalnej z dążeniem każdej rzeczy do zachowania własnego istnienia nawiązuje do stoickiej tradycji myślenia o emocjach⁸. Jak czytamy u Laertiosa:

Stoicy twierdzili, że pierwszy popęd istoty żywej zwraca się ku zachowaniu własnej istoty i tkwi w niej od samego początku [...]. Ponieważ zaś istoty rozumne zostały obdarzone rozumem dla doskonalszego życia, wobec tego życie zgodne z rozumem słusznie się wydaje życiem zgodnym z naturą. Bo rozum staje się niejako twórcą owego popędu⁹.

Spinoza nie tylko przyjmuje, że dążność każdej rzeczy (łącznie z materią nieożywioną) do pozostawania w swym istnieniu jest urzeczywistnioną, czynną, aktywną istotą samej tej rzeczy, lecz zauważa także, że w człowieku *conatus* wyróżnia się tym, iż jego działanie wspomagane jest przez działanie umysłu. Jednakże należy dodać, iż choć w dowodzie twierdzenia XVIII z czwartej części *Etyki* czytamy, że „Pragnienie jest samą istotą człowieka, dążeniem człowieka do utrzymania się w swym istnieniu (*Cupiditas est ipsa hominis essentia, hoc est conatus*)”¹⁰, to Spinoza nie utożsamia *conatus* z *cupiditas*, które jest pragnieniem mającym swój początek w rozumie (i w tym sensie jest pragnieniem uświadomionym). Funkcjonalnie jedno od drugiego niczym się nie różni. Bez względu na to, czy jesteśmy świadomi swego pragnienia, popędu (*appetitus*) czy nie, pragnienie pozostaje to samo¹¹. W dążności do zachowania siebie w istnieniu manifestuje się świadomość naszej podwójnej przynależności do porządku rozumności i do rzeczywistości fizycznej.

Dążność do pozostania w istnieniu wyrażająca się w różnego rodzaju pragnieniach (uświadomionych i nieuświadomionych) stanowi u Spinozy pierwszy z trzech podstawowych (pierwotnych) afektów. Będąc źródłem czynnego trwania w istnieniu, *conatus* ujawnia się w doświadczeniu wysiłku i oporu wobec zewnętrznych czynników, które mogłyby prowadzić do unicestwienia człowieka. Umysł uczestniczy w dążeniu do

8 Pojęcie *conatus* rozumiane jako dążenie do zachowania własnego istnienia, będące źródłem pragnienia doznawania uczucia przyjemności i skłaniające do działania było powszechnie stosowanym terminem filozoficznym. Znajdujemy go u Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, Thomasa Hobbesa.

9 Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 408–409.

10 Baruch, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 260.

11 *Ibidem*, 216.

zachowania siebie zarówno w sytuacji, gdy posiada idee jasne i wyraźne, jak i wtedy, gdy posiada idee mętne¹². W drugim przypadku, jak czytamy w twierdzeniu IX trzeciej części *Etyki*, umysł jedynie biernie wspomaga *conatus*. Istotną kwestią jest tutaj przekonanie, iż umysł, uczestnicząc w dążeniu do czynnego trwania w świecie, jednocześnie potwierdza istnienie ciała. Na najbardziej podstawowym poziomie człowiek poznaje samego siebie dzięki pobudzeniom ciała, doświadczając afektów, którym towarzyszą wytworzone przez umysł ich idee. Spinoza nie twierdzi, że same wrażenia zmysłowe (pobudzenia) dają nam samopoznanie. Co więcej, poznanie oparte na pobudzeniach ciała jest niejasne, mętne, nie daje nam adekwatnej idei nas samych. W ujęciu Spinozy wiedza pochodząca z doświadczenia stanowi najniższy rodzaj poznania (*cognitio primi generis*). Źródłem wiedzy prawdziwej jest poznanie drugiego i trzeciego rodzaju. Pierwsze polega na wnioskowaniu, tj. na tworzeniu pojęć ogólnych (*notiones communes*), adekwatnych idei rzeczy będących wspólnymi wszystkim ludziom, drugie zaś, nadbudowując się nad poznaniem *cognitio secundi generis*, jest poznaniem intuicyjnym i polega na podążaniu „od idei adekwatnej pewnych atrybutów Boga do wiedzy adekwatnej o istocie rzeczy, a im więcej rozumiemy rzeczy tym sposobem, tym więcej rozumiemy Boga”¹³¹⁴. Widzimy zatem, że w samopoznaniu decydującą rolę odgrywa aktywność umysłu, która związana jest z jakością tworzonych idei. Idee adekwatne, tj. takie, które dostarczają adekwatnej wiedzy o rzeczywistości, a więc te, które nie wywodzą się ze spostrzeżenia zmysłowego, lecz które powstają na mocy wiedzy determinowanej od wewnątrz, zakładają wolną czynność umysłu „nieskrępowaną” wpływami ciała podlegającemu nieustannym zmianom. *Conatus* wyraża się w powiększaniu lub zmniejszaniu własnej mocy, które w ujęciu Spinozy odpowiadają stanom większej bądź mniejszej doskonałości. Przechodzenie od mniejszej do większej ilości mocy jest źródłem odczuwania radości (*laetitia*), natomiast utrata mocy prowadzi nas do smutku (*tristitia*). Oba afekty autor *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej* traktuje jako dwa pozostałe pierwotne afekty bierne stanowiących początek afektów wtórnych, których odmiennosć bierze

12 *Ibidem*, 153–154.

13 Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w koncepcji Spinozy Bóg nie ma charakteru osobowego, lecz jest utożsamiony z Naturą samą, z Substancją, która stanowi przyczynę wszystkich rzeczy. Bóg jest immanentny wobec wszystkiego, co istnieje w świecie. Stworzenie zależy od Boga, będąc przez niego determinowane. To, co dzieje się w człowieku, w jego myśli i w ciele, dzieje się jednocześnie w ciele Boga, czyli w Naturze.

14 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 359, zob. także twierdzenie XL, 114.

się z różnorodności przedmiotów będących źródłem pobudzeń naszego ciała. Dążenie do bycia szczęśliwym, z którym wiąże się uznawanie różnych rzeczy za dobre, poprzedzone jest owym pierwotnym, podstawowym pragnieniem, by być¹⁵.

Abstrahując od sposobu, w jaki Spinoza opisuje związek między światem rzeczy a ideami zawierającymi się w umyśle Boga, należy zauważyć, że w jego ujęciu emocji idee będące wytworem aktywnego umysłu (rozumowania), mogą wywoływać w nas (pozytywne) czynne afekty¹⁶. Myśl ta jest nie tylko interesująca, lecz także nowatorska. Kartezjusz bowiem, mimo iż także przypisuje zjawiskom emocjonalnym podwójny status, zachowując podział na to, co bierne, i to, co aktywne, aktywność uczuć pojmuje jako ich oddziaływanie na duszę, która „wysyła” do ciała sygnał, by podjęło określone „działanie”. W liście do księżniczki Elżbiety z 6 października 1645 r. podaje przykład, że gdy w mieście rozejdzie się wieść, że nieprzyjaciel szykuje się do oblężenia, pierwsze, co dokonuje się w umysłach mieszkańców, to ocena sytuacji zagrożenia¹⁷. Strach pojawia się jako pochodna osądu polegającego na oszacowaniu zbliżającego się niebezpieczeństwa. Uczucia w jego ujęciu nie pozostają bez związku ze sferą umysłową. Kartezjusz dostrzega w świadomości dynamikę wzajemnego oddziaływania aktywności intelektualnej i doznawania. Jednakże nie opisuje jeszcze, w jaki sposób czynność umysłu może wpłynąć na przeżywane emocje lub je wywołać. Dla Spinozy rozwinięcie tej intuicji było łatwiejsze z uwagi na przyjęte przez niego założenie, że człowiek jest częścią natury, a zatem opis genezy i sposobu przeżywania emocji nie może być oparty na modelu antropologicznym, w którym traktuje się go jako istotę odrębną od reszty otaczającego świata. Próbując przekroczyć Kartezjański dualizm wraz z problematyczną kwestią uzasadnienia obecności niematerialnej duszy w materialnym ciele, autor *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej* przyjmuje, że dusza i ciało stanowią jedno i to samo indywiduum ujmowane z dwóch różnych perspektyw stworzonych przez atrybut myślenia i atrybut rozciągłości. Jedność duszy i ciała opisuje on w odniesieniu do atrybutów Boga. Materialny świat zostaje zespolony z myśleniem w tym sensie, że każdą rzecz można postrzegać jako posiadającą atrybut rozciągłości modyfikację Boga-Substancji lub jako myślową ideę, która istnieje o tyle, o ile zawarta jest w umyśle Boga. W tym sensie porządek i związek idei odpowiada porządkowi

15 *Ibidem*, 154, 264.

16 *Ibidem*, 106–107.

17 René Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. Jerzy Kopania (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 63.

i związkowi rzeczy. Tak jak idea koła istniejącego w rzeczywistym świecie (jak i będąca również w Bogu) oraz samo owo koło są jedną i tą samą rzeczą ujmowaną w świetle dwóch różnych atrybutów, tak dusza i ciało stanowią jedność. To, co cielesne, i to, co duchowe, pochodzi z jednego¹⁸. Jak czytamy w twierdzeniu XII drugiej części *Etyki*:

Cokolwiek zdarza się w przedmiocie idei, stanowiącej duszę ludzką, musi dusza ludzka poznać, czyli idea tej rzeczy z koniecznością będzie w duszy ludzkiej. Znaczy to, że jeśli przedmiotem idei, stanowiącej duszę ludzką, jest ciało, to nie będzie mogło zająć w tym ciele nic, czego by dusza nie poznała [...] Dusza ludzka poznaje nie tylko pobudzenia ciała, lecz i idee tych pobudzeń¹⁹.

Spinoza zauważa, że przeżywane przez nas afekty pochodzące z cielesnych pobudzeń nie sytuują się poza sferą świadomościową. Gdy odczuwamy gniew czy strach, nie tylko wiemy, że doświadczamy pobudzenia cielesnego, lecz jednocześnie potrzebujemy zaangażować rozumowanie, by otrzymać ideę tego pobudzenia, tym samym zaś uzyskujemy i powiększamy naszą samowiedzę. Przekonanie to znajduje uzasadnienie w twierdzeniu, że człowiek mimo iż „z koniecznością podlega zawsze stanom biernym oraz, że stosuje się do porządku powszechnego przyrody”²⁰, potrafi przyjąć postawę czynną polegającą na (wolnej) aktywności intelektualnej, której rezultatem są poprawne sądy poznawcze (zob. piątą część *Etyki*).

Mając na uwadze założenia leżące u podstaw Spinozjańskiej wizji świata, iż wszystkie rzeczy materialne przeniknięte są duchowością, którą jest Bóg, i jednocześnie stawiając pytanie o to, w jakiej mierze w koncepcji Spinozy proces poznawania samego siebie zapośrednicza się w zjawiskach cielesnych, chciałabym przyjrzeć się twierdzeniu XXIII z drugiej części *Etyki* głoszącemu, że „dusza ludzka posiada wiedzę (*cognoscit*) o samej sobie o tyle tylko, o ile poznaje (*percipit*) idee pobudzeń ciała”²¹. Interpretację Spinozjańskiego modelu poznania siebie odniosę do współcześnie rozwijanego zagadnienia pierwotnych, przedrefleksyjnych form

18 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 72, 78–79; Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011), 49; Karolina Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2019), 206–207.

19 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 80, 100.

20 *Ibidem*, 249.

21 *Ibidem*, 100.

samoświadomości, starając się wskazać te elementy koncepcji afektów prezentowanej w *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzionej*, które zawierają potencjał heurystyczny, jaki w różnym stopniu wykorzystują współcześni filozofowie opisujący samoświadomość i proces zdobywania samowiedzy.

Spinozjańska koncepcja afektów w świetle zagadnienia świadomości nierefleksyjnej i problemu samopoznania

Przyjmując tezę o pierwszeństwie *conatus* w stosunku do refleksyjnej świadomości, Spinoza odwraca kartezjański porządek osiągania samowiedzy. Świadomość nie jest punktem wyjścia refleksyjnego poznania siebie, lecz rozumienie siebie poprzedzone jest doświadczeniem wysiłku egzystowania, które zapośredniczone jest w cielesnym byciu. Choć w filozofii autora *Etyki* nie mamy jeszcze systematycznej teorii ciała subiektywnego, której inicjatorem jest Maine de Biran, to niewątpliwie znajdujemy w niej intuicję dotyczącą zakorzenienia procesu samopoznania w doświadczeniu cielesności. Intuicję tę Spinoza wyraża, rozwijając dwie ściśle ze sobą powiązane linie rozumowania. Pierwsza ukazuje, że człowiek poznaje samego siebie dzięki przeżywaniu afektów, które zawierają w sobie nie tylko wywołujące je cielesne pobudzenia, lecz także idee tych pobudzeń. Refleksyjny rozumiejący podmiot wyłania się w procesie, który poprzedza pragnienie zachowania swojego istnienia. Struktura owego pragnienia ujawnia się w refleksji jako doświadczenie wysiłku i oporu, stanowiąc tym samym warunek samoświadomości. Druga linia rozumowania ukazuje moc inteligencji, która daje nam możliwość bycia prawdziwie czynnymi. Aktywność intelektualna, jak twierdzi Spinoza, realizuje się poprzez regulowanie przejścia od idei nieadekwatnych, jakie tworzymy o sobie samych i o rzeczach, do idei adekwatnych²². Na podstawie tych dwóch przeplatających się porządków zarysowany zostaje model antropologiczny, w którym świadomość ustępuje pierwszeństwa planowi ontycznemu narzucającemu jej „okrężną” drogę przez to, co napotyka jako inne (niebędące rezultatem jej aktywności) – jak na przykład opisane przez Spinozę doświadczenie biernych afektów.

Z wcześniejszych analiz wiemy, że w ujęciu Spinozy afekty nie są spowodowane ani do samego cielesnego pobudzenia ani do działania umysłu,

22 Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka "siebie": Paula Ricoeura filozofia człowieka*, 92–93.

one istnieją jednocześnie w rzeczywistości fizycznej i psychologicznej²³. Przyjmując założenie, że człowiek, będąc częścią natury, ulega jej porządkowi, autor *Etyki* wskazuje, że nie wszystkie przeżycia podmiotu mają swoje źródło w świadomości. Teza, że afekty (bierne) wyrastają z pragnienia będącego wyrazem życia, nie tylko wyjaśnia ich pochodzenie poprzez odniesienie do obszaru nierefleksyjnego, lecz mówi także, że pragnienie *conatus* stanowi składową konstytucję podmiotu. Współczesne badania (zwłaszcza na gruncie fenomenologii) dotyczące przeżywania emocji, ich genezy, natury oraz roli, jaką odgrywają w procesie zdobywania samowiedzy, ukazują, że kategoria świadomości nie jest wystarczająca do opisanego złożoności i różnorodności zjawisk emocjonalnych obejmujących pobudzenia afektywne, które powstają w fazie przedrefleksyjnej, będąc zarówno wyrazem różnych pragnień, jak i czynnikiem, który je kształtuje²⁴. Spinozjańska wykładnia afektów odsłaniająca rolę *conatus* wskazuje, że znaczna część aktywności podmiotu na początkowym etapie ma postać afektywną (biorącą się z afektywnego pobudzenia). Motywacje do działania (pożądanie różnych rzeczy, które uznajemy jako dobre) pierwotnie pochodzi ze sfery tego, co rodzi się nie z woli czy namysłu podmiotu, lecz mocą cielesnej dyspozycji do działania. W podobny sposób rolę pragnienia (*conatus*) opisuje Leibniz, nazywając ją *appetition* – aktywną „nieuświadomioną siłą” (*vis activa*) kierującą dynamiką sfery wewnętrznej, do której podmiot (tak samo jak u Spinozy) nie ma bezpośredniego dostępu²⁵. Jednakże obecność „dążności”, z racji, iż jest ono jedną z władz należących do subiektywności, może być przez podmiot częściowo (lecz nie bezpośrednio) uświadomiona. Niektórzy współcześni filozofowie przyznają *conatus* (dążności do pozostawania w istnieniu) sens ontolo-

23 Zauważmy, że twierdzenie to nie wydaje się odbiegać od uwagi Kartezjusza dotyczącej dynamiki wzajemnego oddziaływania czynności intelektualnych i doznawania, którą znajdujemy w *Zasadach filozofii*: „Ale doświadczamy w sobie i jakichś innych [rzeczy], których nie można odnieść ani do samego umysłu, ani do samego ciała; te, jak się poniżej na właściwym miejscu pokaże, wypływają ze ścisłego i najtajniejszego związku naszego umysłu z ciałem”. René Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. Izidora Dąmbska (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 42–43; Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry’ego*, 49; Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 146–147.

24 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1: *Le volontaire et l’involontaire* (Paris: Aubier, 1949); Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 50–57; Dorothée Legrand, “Pre-reflective Self-as-subject from Experiential and Empirical Perspectives”, *Consciousness and Cognition* 16 (2007): 583–599.

25 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Zasady filozofii, czyli „monadologia”*, tłum. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969), 299.

gicznego fundamentu, z którego pochodzi pierwotna pozytywność i nieodłączna, nieprzemijająca afirmująca moc w nieprzekraczalnej pozycji życia i pragnienia. Ta konstytuująca nas afirmacja, wysiłek istnienia, jest też jednocześnie brakiem, pragnieniem tego, co inne²⁶. W tym sensie możemy powiedzieć, że doświadczenie wysiłku i oporu ujawniające się w przeżywaniu afektów stanowi konstytutywną składową podmiotu, warunek samoświadomości. Zgodnie ze Spinozjańską wykładnią afektów i modelem samopoznania z wewnętrznym dynamizmem życia ściśle związana jest aktywność intelektu, której obecność odróżnia *conatus* człowieka od tego, który przynależy do innych rzeczy. W człowieku *conatus* daje się najwyraźniej odczytać dzięki możliwości bycia czynnym (twórczym) polegającej na przejście od idei nieadekwatnych, jakie tworzymy o sobie samych i o postrzeganych rzeczach, do idei adekwatnych²⁷. Intelektualna aktywność wyraża się w nas wtedy, gdy adekwatnie rozumiemy naszą poziomą i zewnętrzną zależność od wszelkich rzeczy oraz naszą pionową i wewnętrzną zależność od Boga-Substancji (wszelka bowiem rzecz wyraża w różnym stopniu moc lub życie Boga). Dążenie do lepszego rozumienia jest równocześnie kształtowaniem siebie przez wzgląd na pragnienie zachowania swego istnienia²⁸. Rozumienie staje się w takim ujęciu rodzajem zadania, nadając refleksji wymiar praktyczny.

Spinozjańska koncepcja wpisanej w ludzką naturę dążności do zachowania i powiększenia swojej mocy (*conatus*), której działanie ujawnia się między innymi w przeżywaniu afektów, nie jest pozbawiona trudności interpretacyjnych. Spinoza nie wydaje się dostatecznie wyjaśniać stosunku zachodzącego między pragnieniem, stanowiącym wyraz życia, i nadawanym mu znaczeniem należącym do porządku mowy. Podobny problem widoczny jest u Leibniza w przypadku podstawowego pojęcia jego metafizyki, tj. „zasady wewnętrznej” *vis activa* określającej kierunek rozwoju i działania wszelkiej substancji zarówno myślącej, jak i rozciągłej²⁹. W *Monadologii* trudność ta widoczna jest w dwuaspektowości przedstawienia. Z jednej strony zawiera ono w sobie rozszczenie do bycia

26 Paul Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, w: *idem, Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp Stanisław Cichowicz, tłum. Stanisław Cichowicz i in. (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1991), 329; Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka "siebie"*: Paula Ricoeura filozofia człowieka, 225–226.

27 Paul Ricoeur, *Nature and Freedom*, w: *idem, Political and Social Essays*, red. David Stewart, Joseph Bien (Athens–Ohio: Ohio University Press, 1974), 33–35; Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003), 525–527.

28 Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka "siebie"*: Paula Ricoeura filozofia człowieka, 93.

29 Leibniz, *Zasady filozofii, czyli „monadologia”*, 173.

prawdą, na mocy bycia fundamentem rzeczy, z drugiej strony stanowi wyraz dążności *vis activa*. Działanie siły wewnętrznej z samej swej natury jest czynnikiem zakłócającym funkcję werydyczną przedstawienia. W konsekwencji prowadzi to do powstania problemu złudzenia lub zniekształcenia. Podobnie Spinozie nie do końca udaje się wyjaśnić kwestię sposobu, w jaki stopnie adekwatności idei wyrażają stopnie wysiłku istnienia³⁰. Stajemy tutaj przed problemem dotyczącym określenia miejsca porządku znaczeń należących do dziedziny refleksyjności w porządku życia, którego wyrazem jest pragnienie, by zachować lub powiększyć swoją moc.

*

Nie ulega wątpliwości, że Spinozjańska koncepcja afektów nie tylko zasługuje na miano nowatorskiej w stosunku do innych siedemnastowiecznych ujęć, lecz z uwagi na przyznanie przez autora *Etyki* prymatu planu ontycznego nad planem refleksyjnym pozwala zobaczyć kwestię złożoności przeżycia emocjonalnego w kontekście różnorodnych czynników pochodzących z ograniczeń bytu ludzkiego. Jeśli błędem jest pojmowanie człowieka w przyrodzie jakby państwo w państwie, to opis procesu poznawania siebie, w którym znaczną rolę odgrywają emocje, nie może wychodzić od refleksji oddzielonej od głębszych przedrefleksyjnych warstw doświadczenia. Samopoznanie nie unika kolistej drogi prowadzącej od pragnienia zachowania swojego istnienia do lepszego rozumienia i kształtowania siebie, które angażuje porządek refleksyjny.

Bibliografia

Książki i monografie

- Descartes René, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. Jerzy Kopania (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995).
- Descartes René, *Zasady filozofii*, tłum. Izydora Dąmbska (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001).
- Goldie Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- James Susan, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

30 Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka "siebie": Paula Ricoeura filozofia człowieka*, 160.

- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984).
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Zasady filozofii, czyli „monadologia”*, tłum. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969).
- Murawska Monika, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011).
- Nussbaum Martha, *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté*, vol. 1: *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1949).
- Ricoeur Paul, *Nature and Freedom*, w: *idem, Political and Social Essays*, red. David Stewart, Joseph Bien (Athens–Ohio: Ohio University Press, 1974).
- Ricoeur Paul, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003).
- Spinoza Baruch, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1954).
- Warmbier Adriana, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka “siebie”: Paula Ricoeura filozofia człowieka* (Kraków: Universitas, 2018).
- Wigura Karolina, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2019).

Czasopisma

- Legrand Dorothée, “Pre-reflective Self-as-subject from Experiential and Empirical Perspectives”, *Consciousness and Cognition* 16 (2007): 583–599.

Rozdziały w monografiach

- Ricoeur Paul, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, w: *idem, Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp Stanisław Cichowicz, tłum. Stanisław Cichowicz i in. (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1991).

Ewa Odoj

ORCID: 0000-0003-0821-9317
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Rational Religious Beliefs Without Natural Reason? A Critical Study of Alvin Plantinga Position

**Racjonalne przekonania religijne
bez naturalnego rozumu? Krytyczne studium
stanowiska Alvina Plantingi**

Abstract

According to an intuition highly popular in Western world, beliefs, including religious beliefs, must be supported by sufficient evidence in order to be held in a rational (or justified) way (evidentialism). Plantinga formulates his own view about the rationality of religious beliefs, which he considers as opposite to the traditional view. The central thesis of his position is that religious beliefs are perfectly rational when believed in the basic way, that is without any evidence or argument and even without the use of natural reason at all. According to Plantinga people could have acquired their religious beliefs via extraordinary cognitive faculty, which he calls, after Calvin, *sensus divinitatis*. In this paper I ask a question whether Plantinga successfully rejects traditional intuition about the need of natural reason for religious beliefs. For this purpose, I first refer to Plantinga's understanding of the traditional concept of the rationality of religious beliefs. I then summarize Plantinga's views on the third condition of knowledge and his account of the rationality of religious beliefs.

Next, I turn to the critical part of the article. I point out the inadequacy of Plantinga's position. To do so I first analyze and criticize Plantinga's argument for the view that possessing sufficient evidence for religious beliefs is not an epistemic duty. I argue that Plantinga rejects only one understanding of that requirement and this is not enough to reject the whole idea of evidentialism. Then, I criticize Plantinga's position on the third condition of knowledge, which he calls warrant. To this end I recall Laurence Bonjour's argument against externalism, since my critique of Plantinga's position is analogous to Bonjour's argument. If my critique is successful then it is not that religious belief could be held in rational way without the use of natural reason, because in this case subject would be epistemically irresponsible.

Keywords: religious beliefs, evidentialism, Alvin Plantinga, *sensus divinitatis*, warrant, externalism

Abstrakt

Zgodnie z intuicją, która jest bardzo popularna na Zachodzie, przekonania, w tym przekonania religijne, muszą być poparte wystarczającymi dowodami, aby można je było uznać za racjonalne (lub uzasadnione) (ewidencjalizm). Plantinga formułuje własne poglądy na temat racjonalności przekonań religijnych, które uważa za przeciwstawne do tradycyjnego poglądu. Centralna teza jego stanowiska głosi, że przekonania religijne są całkowicie racjonalne, gdy są przyjmowane w sposób podstawowy, to znaczy bez dowodów czy argumentów, a nawet bez użycia naturalnego rozumu. Według Plantingi ludzie mogli nabyć swoje przekonania religijne za pomocą nadzwyczajnej zdolności poznawczej, którą nazywa, za Calvinem, *sensus divinitatis*. W niniejszym artykule stawiam pytanie, czy Plantinga skutecznie odrzuca tradycyjną intuicję dotyczącą potrzeby naturalnego rozumu w przypadku przekonań religijnych. W tym celu najpierw odnoszę się do rozumienia przez Plantingę tradycyjnego pojęcia racjonalności przekonań religijnych. Następnie podsumowuję poglądy Plantingi na temat trzeciego warunku wiedzy i jego koncepcję racjonalności przekonań religijnych. Potem przechodzę do krytycznej części artykułu. Wskazuję na niewystarczalność stanowiska Plantingi. W tym celu analizuję i krytykuję jego argument, że posiadanie wystarczających dowodów na przekonania religijne nie jest epistemicznym obowiązkiem. Twierdzę, że Plantinga odrzuca tylko jedno rozumienie tego wymogu, co nie wystarcza, aby odrzucić całą ideę ewidencjalizmu. Następnie krytykuję stanowisko Plantingi w kwestii trzeciego warunku wiedzy, który nazywa gwarancją. W tym celu przywołuję argument Laurence'a BonJoura przeciwko eksternalizmowi, ponieważ moja krytyka stanowiska Plantingi jest analogiczna do argumentu BonJoura. Jeśli moja krytyka jest skuteczna, to nie jest tak, że przekonania religijne mogą być utrzymywane w racjonalny

sposób bez użycia naturalnego rozumu, ponieważ w takim przypadku podmiot byłby epistemicznie nieodpowiedzialny.

Słowa kluczowe: przekonania religijne, ewidencjalizm, Alvin Plantinga, *sensus divinitatis*, gwarancja, eksternalizm

Introduction¹

According to an intuition highly popular in Western world, beliefs, including religious beliefs, must be supported by sufficient evidence in order to be held in a rational (or justified) way (evidentialism). Alvin Plantinga formulates his own view about the rationality of religious beliefs, which he considers as opposite to the traditional view. The central thesis of his position is that religious beliefs are perfectly rational when believed in the basic way, that is without any arguments or evidence. According to Plantinga religious beliefs in this respect resemble commonsense beliefs like beliefs about past or other minds. Later Plantinga formulates a theory of third condition of knowledge, which strongly supports his claim about basic religious beliefs. If that theory is true, then religious beliefs can be rational without any evidence and even without the use of natural reason at all. By “natural reason” I understand all those cognitive faculties that are commonly thought to give us knowledge of the world, such as perception, introspection, memory, logical intuition. According to Plantinga the use of those cognitive faculties is not necessary for rational believing in God, because people could have acquired their religious beliefs via extraordinary cognitive faculty, which he calls, after Calvin, *sensus divinitatis*.

In this paper I ask a question whether Plantinga successfully rejects traditional intuition about the need of natural reason for religious beliefs. For this purpose, I first refer to Plantinga’s understanding of the traditional concept of the rationality of religious beliefs. I then summarize Plantinga’s views on the third condition of knowledge and his account of the rationality of religious beliefs. Next, I turn to the critical part of

1 This research project was funded by the National Science Centre by decision no. DEC-2012/05/N/HS1/02864. The author obtained funding for the preparation of a doctoral dissertation from National Science Centre as part of the funding of a doctoral scholarship by decision no. DEC-2014/12/T/HS1/00145. The considerations presented in this article are also included in my Polish-language monograph: Ewa Odoj, *Wiara bez świadectw? Wokół Alwina Plantingi krytyki ewidencjalizmu w epistemologii religii* (Lublin: TN KUL, 2020).

the article. I point out the inadequacy of Plantinga's position. To do so I first analyze and criticize Plantinga's argument for the view that possessing sufficient evidence for religious beliefs is not an epistemic duty. I argue that Plantinga rejects only one understanding of that requirement and this is not enough to reject the whole idea of evidentialism. Then, I criticize Plantinga's position on the third condition of knowledge, which he calls warrant. To this end I recall Laurence Bonjour's argument against externalism, since my critique of Plantinga's position is analogous to Bonjour's argument. If my critique is successful then it is not that religious belief could be held in rational way without the use of natural reason, because in this case subject would be epistemically irresponsible.

Traditional view on the rationality of religious beliefs

Plantinga begins his consideration on the rationality of religious beliefs by drawing attention to the position of critics of theism, which he calls evidentialist objectors (such as Antony Flew, Michael Scriven, Bertrand Russel, John L. Mackie):

Evidentialist objectors to theistic belief argue that there is insufficient evidence for theistic belief, and to believe something for which you have insufficient evidence is to go contrary to your epistemic duties. This view that there is a duty not to believe in God without propositional evidence has a long and distinguished history, going back at least to Locke and possibly to Descartes [...].²

Plantinga claims that the central assumption of evidentialist objectors is the requirement of the possession of sufficient evidence for religious beliefs. Let me call this requirement EV-REL thesis:

EV-REL [...] there is a sort of intellectual duty or obligation not to believe in God without having evidence, or sufficient evidence.³

2 Alvin Plantinga, "The Prospects for Natural Theology", *Philosophical Perspectives* 5 (1991): 291. See also highly influential, first article in which Plantinga presents his position on the rationality of religious beliefs: "Reason and Belief in God", in: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, eds. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983), 20–29.

3 Plantinga, "The Prospects for Natural Theology", 290. Other wording: *It is irrational or unreasonable to accept theistic belief in the absence of sufficient evidence* (Plantinga, "Reason and Belief in God", 27 and 29).

Plantinga realized that the same assumption is held by many of those who defend the rationality of religious beliefs, like natural theologians.⁴ According to Plantinga this assumption constitutes a reason why natural theologians look for the proves or arguments for theism. The only difference is that the defenders of religious beliefs think that there is sufficient evidence for those beliefs, whereas objectors think that there is not. Let me call the view on the rationality of religious beliefs, which assumes the EV-REL thesis, traditional view on the rationality of religious beliefs.

Plantinga claims that EV-REL is an application of more general thesis – which he called evidentialism – to religious beliefs. Famous formulation of evidentialism comes from William K. Clifford:

EVWC It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence.⁵

But we can make use of the above wording of EV-REL to formulate general EV thesis:

EV There is a sort of intellectual duty not to believe a proposition without *having* sufficient evidence.⁶

According to Plantinga EV thesis (and also EV-REL thesis) is strictly associated with the deontological concept of epistemic justification. This is a view that epistemic justification consists of fulfilling epistemic duties and EV thesis is one of the possible (and most widely accepted) formulations of this duty. So according to Plantinga traditional concept of the rationality of religious belief is the view that if one believes in God without having sufficient evidence, then one is flouting his epistemic duties, which means that one is unjustified or irrational.

4 It is worth noting that Plantinga considers Richard Swinburne, among others, as a contemporary defender of theism, who represents an evidentialist approach. In his main work on the rationality of religious beliefs, *Warranted Christian Beliefs*, Plantinga devotes relatively considerable attention to criticizing this author's views.

5 William K. Clifford, "The Ethics of Belief", in: *Lectures and Essays*, eds. Leslie Stephen and Frederick Pollock (London: Macmillan and Co., 1879).

6 Other wording used by Plantinga: *Many philosophers have endorsed the idea that the strength of one's belief ought always to be proportional to the strength of the evidence for that belief.* (Plantinga, "Reason and Belief in God", 24).

Plantinga's concept of warrant and rationality of religious beliefs

Plantinga rejects the traditional view on the rationality of religious beliefs:

So this function of justifying believers in God, putting them in the right, putting them within their epistemic rights, bringing it about that they are or can be in conformance with their epistemic duties in believing in God – this function, I think, does not need to be performed. Those who believe in God without propositional evidence aren't necessarily falling into epistemic transgression.⁷

From the 1980s onwards, he has defended the view that religious beliefs can be held rationally as basic beliefs, i.e. without basing them on any evidence. In later years, he has provided this claim with very strong support in the form of a general-epistemic theory of the third condition of knowledge (warrant). According to Plantinga, the basic factor on which the warrant of a belief depends is that the belief arises as a result of the proper functioning of the subject's cognitive faculties. Plantinga has developed this idea into an elaborate epistemological concept in which he gives the following conditions that must be met for a true belief to have warrant, and consequently to be considered an instance of knowledge:

1. the emergence of a given belief as a result of the proper function of the cognitive faculties, i.e., in accordance with their design plan;
2. the formation of a belief in an environment appropriate for it, i.e., provided by the design plan of a given cognitive faculty;
3. the formation of true beliefs being a function (goal) of the design plan of a given cognitive faculty;
4. the reliability of the design plan;
5. sufficiently high inclinations of the subject to hold a given belief.⁸

Significantly, Plantinga's position represents externalism in epistemology i.e., a view according to which the third condition of knowledge depends on factors inaccessible to the subject in an introspective way.

Plantinga formulates a view on the rationality of religious belief which fits perfectly with his concept of warrant. He presents a possible model of

7 Plantinga, "The Prospects for Natural Theology", 294.

8 See e.g. Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), 19, 46–47.

the acquisition of religious beliefs, which he called A/C Model.⁹ According to the model humans have been endowed by God with a sense called *sensus divinitatis*. This sense works in a way analogous to our other senses – it is the mechanism by which, under certain circumstances (such as reading the Bible), religious beliefs are formed in us. Through the work of this extraordinary cognitive process people formulate religious beliefs that are part of Christian doctrine. Beliefs acquired according to the model satisfy the warrant conditions given by Plantinga, and therefore, in line with his view, they are rationally held and deserve the name of knowledge (if they are true). According to Plantinga's position religious beliefs can be produced exclusively by *sensus divinitatis* and the use of any other cognitive faculty is not required for rationality or warrant. He stresses that in this respect they are similar to such common-sense beliefs such as beliefs from memory or perception. What is more, he claims that religious beliefs originate in such a way are properly basic, that is rationally held without basing them on another beliefs. We can express this claim in the following way:

PB-REL Religious beliefs can be rationally held as properly basic beliefs, that is without *basing* them on other beliefs.

Plantinga acknowledges that PB-REL is most important part of his concept of the rationality of religious beliefs and he regards that claim as opposite to traditional view expressed in EV-REL thesis.¹⁰

Plantinga argues that the models he presents for the acquisition of religious beliefs are possible, and thus it is possible that religious people act in accordance with their design plan when they form religious beliefs (and that non-religious people show dysfunction in their cognitive faculties). Plantinga does not argue that the cognitive processes he

9 In *Warranted Christian Belief*, Plantinga also presents a second model (Extended A/C Model, as he calls it) to illustrate how the basic religious beliefs of Christians are possible. According to this model original sin disrupted the work of *sensus divinitatis*, so that God created a "three-tiered cognitive process" which consists of three components: Bible, Holy Spirit, and faith. The Extended Model, however, changes nothing in the substance of Plantinga's position on the rationality of religious belief, hence I will not focus on it in this article.

10 It should be added that Plantinga is at the same time one of the most prominent contemporary proponents of arguments for theism (one should mention his Evolutionary Argument Against Naturalism) and defenders of the rationality of religious beliefs in the face of philosophical arguments for atheism (e.g., in his Free Will Defense). Plantinga thus recognizes a certain important role of rational reflection on religious beliefs, but in the approach referred to here he defends the thesis that such reflection is not a necessary condition for the rationality of such beliefs.

describes actually exist – he believes that this issue is beyond the scope of philosophical reflection – but for his purpose it is enough to argue that the model is possible. He claims that nobody is able to demonstrate that the model is false and consequently nobody is able to demonstrate that religious beliefs cannot be rationally believed as a basic belief. Hence, evidentialists objectors are wrong when they claim that religious beliefs are necessarily irrational, because there is no sufficient evidence for that beliefs. It is worth emphasizing here, as it will be relevant from the point of view of further considerations, that Plantinga clearly states that the subject does not have to be conscious of possessing the cognitive faculty of *sensus divinitatis*:

It is not the case, of course, that a person who acquires belief by way of the *sensus divinitatis* need have any well-formed ideas about the source or origin of the belief, or any idea that there is such a faculty as the *sensus divinitatis*. (Just as most of us don't have well-developed ideas as to the source and origin of our a priori beliefs.)¹¹

Plantinga defends his position in several ways that are mutually supportive. These include:

1. Criticism of classical foundationalism which is according to Plantinga presupposed by traditional view.
2. Criticism of the assumption that EV-REL is an epistemic duty.
3. Criticism of the deontological concept of epistemic justification.
4. His original concept of warrant.

The first topic has been thoroughly discussed in the literature.¹² In another article I present an extended argumentation for the thesis that Plantinga does not succeed in arguing against the deontological concept of epistemic justification.¹³ In the present paper I intend to question Plantinga's criticism of the assumption that EV-REL is an epistemic duty. Furthermore, I also seek to present one objection to Plantinga's concept

11 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 179.

12 Particularly noteworthy is the criticism of Plantinga's position formulated by Philip L. Quinn and Plantinga's response to it. See: Philip L. Quinn, "In Search of the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy* 2 (4) (1985): 470–476; Alvin Plantinga, "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy* 3 (3) (1986): 302–303; Philip L. Quinn, "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga", in: Linda Zagzebski (ed.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 15–21.

13 Ewa Odoj, "Plantinga's Interpretation of Epistemological Deontologism", *Roczniki Filozoficzne* 70 (4) (2022): 437–453.

of warrant, which at the same time is an objection to his concept of basic religious beliefs.

Plantinga's argument against EV-REL as an epistemic duty

In his most important work on the epistemology of religious beliefs, *Warranted Christian Belief*, Plantinga gives examples of people who, in his view, do not meet the EV-REL requirement and yet in doing so do not act against their epistemic duty (they do not act epistemically reprehensibly). In this way, he argues in favor of the thesis that holding religious beliefs in basic way does not contradict epistemic obligation. Plantinga emphasizes that this also applies to contemporary, well-educated people who are aware of cultural diversity and the objections raised against religious beliefs.¹⁴ It is worth taking a closer look at the examples of theists given by Plantinga, which is why I will quote them in their entirety despite their length:

Theist 1

Consider such a believer: as far as we can see, her cognitive faculties are functioning properly; she displays no noticeable dysfunction. She is aware of the objections people have made to Christian belief; she has read and reflected on Freud, Marx, and Nietzsche (not to mention Flew, Mackie, and Nielsen) and the other critics of Christian or theistic belief; she knows that the world contains many who do not believe as she does. She doesn't believe on the basis of propositional evidence; she therefore believes in the basic way.¹⁵ Can she be justified (in this broadly deontological sense) in believing in God in this way?

The answer seems to be pretty easy. She reads Nietzsche, but remains unmoved by his complaint that Christianity fosters a weak, whining, whimpering, and generally disgusting kind of person: most of the Christians she knows or knows of—Mother Teresa, for instance—don't fit that mold. She finds Freud's contemptuous attitude toward Christianity and theistic belief backed by little more than implausible fantasies about

14 Plantinga highlights this issue because of the discussion he had with Philip Quinn. See: Quinn, "In Search of the Foundations of Theism", 476–485; Plantinga, "The Foundations of Theism: A Reply", 303–312; Quinn, "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga", 28–45.

15 The emphasis comes from me.

the origin of belief in God (patricide in the primal horde? Can he be serious?); and she finds little more of substance in Marx. She thinks as carefully as she can about these objections and others, but finds them wholly unconvincing.

On the other side, although she is aware of theistic arguments and thinks some of them not without value, she doesn't believe on the basis of them. Rather, she has a rich inner spiritual life, the sort described in the early pages of Jonathan Edwards's *Religious Affections*; it seems to her that she is sometimes made aware, catches a glimpse, of something of the overwhelming beauty and loveliness of the Lord; she is often aware, as it strongly seems to her, of the work of the Holy Spirit in her heart, comforting, encouraging, teaching, leading her to accept the "great things of the gospel" (as Edwards calls them), helping her see that the magnificent scheme of salvation devised by the Lord himself is not only for others but for her as well. After long, hard, conscientious reflection, this all seems to her enormously more convincing than the complaints of the critics. Is she then going contrary to duty in believing as she does? Is she being irresponsible? Clearly not.¹⁶

It should be clearly emphasized that, according to Plantinga, the Theist 1 described: 1) do not hold their religious beliefs in accordance with the EV-REL thesis, 2) hold their religious beliefs in a basic way. According to him, the second point follows from the first point, in line with his understanding of the basicity of belief. A foreshadowing of this line of argumentation appears in *Reason and Belief in God*, where Plantinga gives the following examples of theists:

Theist 2

What about the 14-year-old theist brought up to believe in God in a community where everyone believes? This 14-year-old theist, we may suppose, does not believe in God on the basis of evidence. He has never heard of the cosmological, teleological, or ontological arguments; in fact no one has ever presented him with any evidence at all. And although he has often been told about God, he does not take that testimony as evidence; he does not reason thus: everyone around here says God loves us and cares for us; most of what everyone around here says is true; so probably that is true. Instead, he simply believes what he is taught. Is he violating an all-things-considered intellectual duty? Surely not.¹⁷

16 Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 100–101.

17 Plantinga, "Reason and Belief in God", 33.

Theist 3

And what about the mature theist – Thomas Aquinas, let us say – who thinks he does have adequate evidence? Let us suppose he is wrong; let us suppose all of his arguments are failures. Nevertheless he has reflected long, hard, and conscientiously on the matter and thinks he does have adequate evidence. Shall we suppose he is violating an all-things-considered intellectual duty here? I should think not.¹⁸

In *Reason and Belief in God* Plantinga claims only that these theists do not hold their beliefs in accordance with the EW-REL thesis, and he does not think that they would violate their epistemic duty.

To sum up, we can reconstruct Plantinga's argument in the following way:

1. Theists 1, 2 and 3 do not satisfy the EV-REL requirement.
2. People described in the examples do not violate any of their epistemic duties.
3. So, EV-REL requirement is not an epistemic duty.

Plantinga's interpretation of the evidentialism requirement

It is especially important to ask the question what exactly Plantinga understands by EV-REL thesis. He starts his analysis of the traditional view on the rationality of religious beliefs by referring to philosophical critics of theism (like Mackie, Flew etc.). As an effect of that analysis, he comes to the conclusion that according to that critics religious beliefs should be *based* on evidence. Moreover, evidence should have the form of reasoning, which:

1. Has the form of deductive, inductive or abductive argument.
2. Premises are other justified beliefs of the subject.
3. Premises and the correctness of inference should be intersubjectively accessible and verifiable.
4. Should be wholly consciously formulated by the subject and conclusion should be accepted in effect of conducting that argument.

It is easy to see that these conditions resemble the standards of scientific knowledge. Plantinga's understanding of the basicity of belief is similarly reconstructed by Quinn: "For any person *S* and distinct

18 *Ibidem*, 33–34.

propositions p and q , S believes q on the basis of p only if S entertains p , S accepts p , S infers q from p , and S accepts q .¹⁹

Plantinga presupposes such an understanding of the EV and EV-REL thesis in developing his own concept of the rationality of religious beliefs (which he contrasts with EV-REL thesis). Note that the mentioned in paragraph 1 EV thesis is very general. It states only that subject should *have* sufficient evidence for his or her beliefs. Let me call the EV thesis interpreted with conditions pointed by Plantinga strong EV (sEV) and accordingly strong EV-REL (sEV-REL). The most important aspect of that interpretation is the assumption that there should be a basis relation between evidence and belief:

sEV There is a sort of intellectual duty not to believe a proposition without *basing* it on sufficient evidence

Why should one accept – as Plantinga does – that EV and EV-REL requirement implies a basis relation? We can think of another noetic structure with different relation between belief and evidence. For example, evidence may be a support for a belief, even for a basic one. Such evidence is not a basis for a belief but serves as confirmation for the truth of that belief. In his interesting discussion with Philip L. Quinn Plantinga argues – I think successfully – that even if somebody has a defeater for his basic belief but manages to defeat that defeater, he still holds his belief as basic. In other words, argumentation against a potential defeater is not a basis for belief in question.²⁰ In a sense he is right, but that does not mean that in some conditions basic beliefs – even basic perceptual beliefs – might require support from other beliefs to be justified (for example in the situation of bad lighting conditions). It is possible to understand EV requirement in such a way, that it is satisfied in the case of having only supportive evidence for the belief. This would be a form of weaker interpretation of EV-REL requirement, than the one presupposed by Plantinga. Nowadays evidentialism is discussed in general epistemology (for example defended by Richard Feldman and Earl Conee, analyzed in the context of the ethics of belief by others). In these discussions it is easy to see that Plantinga's interpretation is not so popular. For example, Feldman defines Cliffordian EV thesis by use of the term „support”: “It

19 Quinn, “In Search of the Foundations of Theism”, 482.

20 Plantinga, “The Foundations of Theism: A Reply”, 307–312.

is epistemically wrong to believe a proposition when one's evidence fails to support that proposition"²¹

Quinn takes a similar view: in his opinion, Plantinga adopts a very narrow understanding of the relationship between belief and evidence (basing relation), whereas for the problem of the rationality of religious belief a broader understanding is more important.²²

Referring back to Plantinga's reasoning mentioned in the previous paragraph, in premise (1) Plantinga understands strong EV-REL. I am ready to agree that those theists do not satisfy sEV-REL and at the same time do not violate any of their epistemic duties (premise 2). So, I can admit that Plantinga is right that satisfaction of sEV-REL is not an epistemic duty (as stated in conclusion). In other words, I can agree that in his argument Plantinga shows that religious beliefs do not have to meet the standards of scientific knowledge (although, let me add honestly, at least some opponents of theism would not agree). But does Plantinga succeed in showing that EV-REL does not embody epistemic duty? I think he does not. We can easily indicate some kinds of evidence that the mentioned by Plantinga theists possess. Theist 3 (Thomas Aquinas) is subjectively confident that he is in possession of sound arguments for theism. Theist 2 (14-year-old theist) has evidence in the form of testimony of members of his community. Theist 1 is in possession of various forms of evidence: (1) she has evidence which defeat objections to Christian and theistic beliefs (an example of Mother Theresa for instance), (2) she knows that there are arguments in favor of theism which he accepts as sound, at least to some extent, (3) she has an experience that can be described as an experience of God, (4) she sees signs of a supernatural force at work in her life, which she identifies with the Holy Spirit, (5) she finds confirmation of the plausibility of her experiences in texts by, for example, Edwards. Moreover, Plantinga strongly emphasizes that the believers have that supportive evidence. I think that the problem with properly evaluating Plantinga's account comes from the fact that although he openly rejects the requirement of having sufficient evidence in favor of religious belief, he does include many elements of this nature in the examples of theists that he himself provides.

So, it seems that in rejecting EV-REL requirement Plantinga uses examples in which various forms of evidence are present, although that evidence does not meet the standards of strong interpretation that he

21 Richard Feldman, "Clifford's Principle and James's Option", *Social Epistemology* 20 (2006): 20.

22 Quinn, "In Search of the Foundations of Theism", 482–484.

presupposes. Thus, Plantinga does not show that the idea expressed by EV-REL thesis is not an epistemic duty. At most, he shows only that sEV-REL is not an epistemic duty. However, this is not enough to reject the intuition rooted in our philosophical tradition that stands behind the general EV and the EV-REL requirements. We can construct such an understanding of the general wording of EV-REL that is satisfied by above theists. For example, we can weaken the condition of intersubjective agreement on the argument and allow testimony to serve as evidence. We can also weaken the condition of fully conscious inference because in everyday life we really rarely make a fully conscious inference when coming to conclusion. Let me call this possible interpretation of EV-REL requirement – which might be satisfied by the above theists – a weak EV-REL requirement. It is worth noting at this point that any worldview beliefs do not meet the requirements of sEV, including those ones held by opponents of theism. Nevertheless, worldview beliefs can be supported by weakly understood evidence and thus meet the requirements of the weak EV principle.

At least with respect to Theist 1 (the example included in *Warranted and Christian Belief*) we can express Plantinga's reasoning in a more elaborated version:

1. Theist 1 does not satisfy the EV-REL requirement.
2. Thus, Theist 1 holds her religious belief as a basic belief.
3. The Theist 1 does not violate any of her epistemic duties and in that deontological sense she is justified.
4. Thus, religious beliefs can be deontologically justified when held in the basic way.

For Plantinga premise (2) follows from (1) because, first, he assumes that belief is either basic or non-basic (as he accepts foundationalism), and second, he understands basic beliefs as follows: "This belief will ordinarily be basic, in the sense that it is not accepted on the evidential basis of other propositions"²³

It is easy to see that Plantinga understands the basicity of beliefs by contrast with the sEV thesis. If I am right then from the fact that Theist's 1 religious belief is basic in Plantinga's sense does not follow that it is not believed in accordance with EV-REL.

Jeremy Randel Koons points out that Plantinga operates with two understandings of basicity: psychological and epistemic. The aforementioned understanding of basicity (by contrast with the EV thesis) is a psychological understanding, as it makes the basicity crucially

23 Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 175.

dependent on the inference consciously carried out by the subject.²⁴ The second understanding assumed by Plantinga is an epistemic interpretation of basicity as being generated by reliable cognitive faculty. In the case of basic religious beliefs, this may be, according to Plantinga, the faculty of *sensus divinitatis*, by virtue of which the subject holds rational religious beliefs despite not having any evidence for them.²⁵ In the next section of this article, I will try to answer the question of whether Plantinga is correct in claiming that religious beliefs can be basic in the latter sense. My criticism of this position of Plantinga's will be directed primarily towards his concept of warrant. I will begin this part of the article by recalling BonJour's argument against externalism in epistemology.

BonJour's criticism of externalism

Now, I would like to recall BonJour argumentation against externalism, which is regarded as one of the most important objections to this position. I think it perfectly fits Plantinga's concept of warrant and especially theory of the rationality of religious beliefs. BonJour points out that representatives of externalism (such as David M. Armstrong) focus on typical instances of non-inferential knowledge (such as perception, memory) and on these cases demonstrate the validity of their theories. BonJour proposes to examine the correctness of the conditions given by the externalists by applying them to the example of a cognitive faculty that is not universally accepted, but is only possible. This allows us, he believes, to see the weaknesses of externalism. He proposes a following counterexample to externalism:

Norman – a reliable clairvoyant

Norman, under certain conditions that usually obtain, is a completely reliable clairvoyant with respect to certain kinds of subject matter. He possesses no evidence or reasons of any kind for or against the general possibility of such a cognitive power, or for or against the thesis that he possesses

24 A separate question is whether such an understanding of the notion of basic beliefs is useful in epistemology. However, this issue is beyond the scope of the article. In my monograph on Plantinga's epistemology of religion, I point out the weakness of the notion constructed in this way (Odoj, *Wiara bez świadectw?*, 177–184).

25 Koons criticizes Plantinga's position emphasizing the dependence of all basic beliefs, to which Plantinga refers, on the subject's assumptions about the world (such as the forces present in nature, cognitive equipment of human beings etc.). Jeremy Koons, "Plantinga on Properly Basic Belief in God: Lessons from the Epistemology of Perception", *The Philosophical Quarterly* 61 (245) (2011): 839–850.

it. One day Norman comes to believe that the President is in New York City, though he has no evidence either for or against this belief. In fact the belief is true and results from his clairvoyant power, under circumstances in which it is completely reliable.²⁶

BonJour argues that in the above example conditions of knowledge and justification suggested by externalists are met. The power of clairvoyance operates with absolute reliability, as it is often referred to in reference to Alvin Goldman's externalist view, called reliabilism. Nevertheless, intuitively the belief is not an instance of knowledge, because we have the intuition that Norman is acting irrationally. Thus, the conditions given by the externalists appear to be insufficient. BonJour points out that it is the outside observer, who knows of Norman's possession of reliable clairvoyant faculty and reasonably and responsibly holds belief about the President's whereabouts, but not Norman. BonJour emphasizes the condition of epistemic responsibility of the subject, which is not met by Norman. Moreover, epistemic rationality and responsibility requires, according to BonJour, that the subject is aware of the reliability of the source of a particular belief:

Part's of one's epistemic duty is to reflect critically upon one's beliefs, and such critical reflection precludes believing things to which one has, to one's knowledge, no reliable means of epistemic access.²⁷

Presumably, internalists formulate the condition relating to the self-consciousness of the subject in a too demanding manner. Their position therefore faces a strong criticism from externalists, according to which the conditions internalists give are not necessary because everyday beliefs, e.g. perceptual, are not accompanied by any kind of self-reflection by the subject. The example of BonJour seems to undermine this externalist argument, as it shows that beliefs formed through a cognitive faculty of which the subject has absolutely no awareness do not constitute instances of knowledge. BonJour points out that we hold very strong, unarticulated beliefs about our normal cognitive faculties. As can be seen from the example he presents, they turn out to play a crucial role in the proper formation of beliefs.

26 Laurence BonJour, "Externalist Theories of Empirical Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980): 62.

27 *Ibidem*, 63.

The insufficiency of Plantinga's position

I think that Plantinga's position on warrant and rationality of religious beliefs perfectly represents the problem of externalism pointed out by BonJour. We can mimic BonJour counterexample in such a way:

Alvin – the Reliable Theist

Alvin lives in a future society that has successfully realized the dream of complete secularization of the public sphere. He has never encountered adherents of any religions. Not only he is unfamiliar with Christian doctrine – such as the doctrine of Scripture as the Word of God – but he has no concept of a monotheistic God at all. Alvin, however, possesses a reliable faculty to recognize the existence of God, the *sensus divinitatis*, with which he has been endowed by his Creator. He knows nothing about it – he has no evidence for or against the possibility of the existence of such a cognitive faculty (both a faculty in general and specifically in his case). One day, which he spent in the library, during an accidental encounter with the Bible, thanks to the *sensus divinitatis* he comes to the true belief “God is speaking to me”. This belief imposed on Alvin with tremendous force; he suddenly felt certain that this was the case. Alvin, however, has no evidence either for or against his new belief.

In the case of Alvin all conditions of warrant are satisfied so if Plantinga's theory is true, the belief should be an instance of knowledge. Unfortunately, that is not so – we intuitively do not evaluate Alvin's belief as an instance of warranted belief or knowledge (if the belief is true). That means that the conditions proposed by Plantinga are insufficient. Alvin is epistemically irrational, in some way epistemically irresponsible, because from his perspective there is no reason, even the smallest, for believing in the truth of the belief in question. According to BonJour, the example of Norman shows that even the most reliable operation of cognitive faculties cannot compensate for the radical irresponsibility of the subject as assessed from his/her internal perspective. Part of this responsibility is awareness of the source of a belief and evaluation of its reliability. A similar conclusion applies to the example of Alvin. He acts radically irresponsibly by accepting a belief that has just occurred to him, even though he feels strong confidence in it, because from his perspective there is not the slightest reason to believe that the belief is true.²⁸ If

28 A similar assessment of Plantinga's position was given by John Greco. He, similarly, argues that the conditions of warrant given by Plantinga are insufficient due to the

Alvin knew that he possesses the cognitive faculty *sensus divinitatis*, our intuitive assessment of his belief would to some extent change.²⁹

Note how our evaluation of Alvin's belief would change when he saw some reason in favor of his religious belief:

Alvin and the Missionary

Alvin, mentioned in the previous example, shortly after encountering the Scriptures in the library, met a man – a secret missionary – who told him about the most important dogmas of Christianity, his personal experience of God, and the multitudes of followers of Christ. The missionary's story was very compelling, and the man built up great confidence in Alvin. What he said seemed to Alvin to fit perfectly with a thought that had arisen in him recently while he was in the library. Alvin enthusiastically stated, "God spoke to me!"

In the second example, the belief in question seems to have at least some degree of rationality. Of course, we can argue about whether it deserves to be called knowledge. But a comparison of the two examples above makes it clear that the proper function of extraordinary cognitive faculty alone, which is *sensus divinitatis* postulated by Plantinga, is not sufficient for a belief to be an instance of knowledge (if true). Knowledge requires that the subject from an internal perspective have reason to believe that his belief is true. In other words, knowledge requires that the subject has some evidence for the belief. This boils down to the subject's use of natural cognitive capacities – natural reason as philosophers say – for example perception (or broadly speaking experience of a certain kind), logical intuition or testimony.

One of Plantinga's important lines of reasoning in support of his position on the rationality of religious beliefs is to compare them to

absence of a requirement of epistemic responsibility (John Greco, "Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?", in: Linda Zagzebski (ed.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 168–198).

29 So it turns out that the insufficiency of Plantinga's position – on general epistemology as well as on the epistemology of religion – is related to his rejection of a deontological condition. In my analysis of his position I try to show that he presupposes a different understanding of the condition of epistemic responsibility than the one which has been present in the history of philosophy since modern times. Perhaps the most important difference concerns the problem of doxastic voluntarism. Plantinga emphasizes very emphatically that we have no influence over our beliefs, including religious beliefs. I argue that the epistemological tradition, which Plantinga rejects, includes the assumption that to some important extent we have influence over what beliefs we hold (Odoj, *Plantinga's Interpretation of Epistemological*).

common-sense beliefs, such as those derived from perception or memory. Plantinga, along with other externalists, emphasizes that common-sense beliefs are not accompanied by any reflection on the reliability of their source (we refer to these beliefs as knowledge even in relation to young children who lack the necessary competence for such reflection). Plantinga points to the common features of both kinds of beliefs – religious and common-sense – and on this basis he argues that since in the case of perceptual beliefs awareness of the reliability of the faculty thanks to which they arose is not required, it is also not necessary in the case of religious beliefs.³⁰ BonJour's argument shows that this issue is much more complicated and the conclusion drawn by Plantinga is too hasty.

Conclusion

In the first part of my critique of Plantinga's position, I argued that he did not make a good case for the fact that the requirement for evidence in favor of religious beliefs is not an epistemic duty. I pointed out that Plantinga's argumentation remains effective only in relation to the strongly interpreted EV-REL principle, which understands this thesis along the lines of the requirements for scientific knowledge. The most important weakness of Plantinga's argument is that in the examples he describes, he presents people with evidence in favor of religious beliefs, but understood in a weaker way, that is, as we might say, subjectively (i.e. from their own point of view). This means that it is possible to formulate the EV-REL thesis in such a way that these people satisfy it, despite the fact that Plantinga openly rejects the validity of EV-REL.

Plantinga argues that religious beliefs can be rationally held as basic beliefs i.e., beliefs formed through reliably operating extraordinary cognitive faculty. Referring to BonJour's argument against externalism, I formulated an example of Alvin that allows a better assessment of Plantinga's position than the examples he himself gave. In my example, the described subject has a basic religious belief in the sense Plantinga speaks of, but is deprived of all kinds of evidence in favor of this belief from the subject's natural cognitive faculties. In other words, his or her belief is in no way supported by natural cognitive faculties. It turns out

30 Plantinga emphasizes above all the fact that both common-sense and religious beliefs are (in typical cases) adopted spontaneously, without analyzing the evidence for and against, accompanied by a strong inclination of the subject to a given belief and deprived of voluntary control. See e.g. Plantinga, "Reason and Belief in God", 49; Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 175–176, 262.

that a subject who meets only the requirements indicated by Plantinga intuitively acts epistemically irresponsibly, and therefore his belief does not deserve to be called knowledge, even if it happens to be true. The lack of epistemic responsibility of the subject described refers primarily to the fact that the subject does not have any awareness of his possession of reliable cognitive power due to which religious beliefs were formed in him. From his perspective, there is not the slightest reason to believe that this religious belief is true, and not, for example, just a trick of his imagination or desires. This means that conditions for the rationality of religious beliefs stated by Plantinga are insufficient, since they omit the requirement of epistemic responsibility of the subject.

A comparison of my first and second example suggests that the rationality of religious beliefs requires the subject to have some kinds of evidence in favor of those beliefs, even if the believer has extraordinary cognitive faculty, as postulated by Plantinga. The Theists 1, 2 and 3 described by Plantinga do not appear to act epistemically irresponsibly because they have the support of natural reason (especially Theist 3) i.e., from their normal cognitive faculties. Their epistemic situation is similar to that of Alvin in the second example. Even if the religious beliefs of Alvin from my second example and of Theists 1, 2 and 3 arose through a reliable extraordinary cognitive power, such as *sensus divinitatis*, they seem epistemically more proper than the religious belief of Alvin from my first example, precisely due to the fact that these subjects have other supporting evidence for their religious beliefs derived from his or her natural reason.

Bibliography

Books and monographs

Odoj Ewa, *Wiara bez świadectw? Wokół Alvina Plantingi krytyki ewidencjalizmu w epistemologii religii* (Lublin: TN KUL, 2020).

Plantinga Alvin, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993).

Plantinga Alvin, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000).

Journals

BonJour Laurence, "Externalist Theories of Empirical Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980): 53–73.

- Feldman Richard, "Clifford's Principle and James's Option", *Social Epistemology* 20 (2006): 19–33.
- Koons Jeremy, "Plantinga on Properly Basic Belief in God: Lessons from the Epistemology of Perception", *The Philosophical Quarterly* 61 (245) (2011): 839–850.
- Odoj Ewa, "Plantinga's Interpretation of Epistemological Deontologism", *Roczniki Filozoficzne* 70 (4) (2022): 437–453.
- Plantinga Alvin, "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy* 3 (3) (1986): 298–313 [Polish translation: Plantinga Alvin, Quinn Philip L., *Filozoficzne podstawy teizmu*, transl. Marcin Iwanicki, Joanna Klara Teske (Lublin: Academicon, 2024), forthcoming].
- Plantinga Alvin, "The Prospects for Natural Theology", *Philosophical Perspectives* 5 (1991): 287–315.
- Quinn Philip L., "In Search of the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy* 2 (4) (1985): 469–486 [Polish translation: Plantinga Alvin, Quinn Philip L., *Filozoficzne podstawy teizmu*, transl. Marcin Iwanicki, Joanna Klara Teske (Lublin: Academicon, 2024), forthcoming].

Chapters in monographs

- Clifford William K., "The Ethics of Belief", in: *Lectures and Essays*, eds. Leslie Stephen and Frederick Pollock (London: Macmillan and Co., 1879).
- Greco John, "Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?", in: Linda Zagzebski (ed.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 168–198.
- Plantinga Alvin, "Reason and Belief in God", in: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, eds. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983), 16–93. [Polish translation: Plantinga Alvin, Quinn Philip L., *Filozoficzne podstawy teizmu*, transl. Marcin Iwanicki, Joanna Klara Teske (Lublin: Academicon, 2024), forthcoming].
- Quinn Philip L., "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga", in: Linda Zagzebski (ed.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 14–47 [Polish translation: Plantinga Alvin, Quinn Philip L., *Filozoficzne podstawy teizmu*, transl. Marcin Iwanicki, Joanna Klara Teske (Lublin: Academicon, 2024), forthcoming].

Paweł Pijas

ORCID: 0000-0002-7694-7482

Uniwersytet Gdański

Metoda genealogii uzasadniającej. Zarys problematyki

Vindictory Genealogy. An Outline of the Topic

Abstrakt:

W ciągu około trzydziestu ostatnich lat w filozofii anglojęzycznej pojawiło się nowe rozumienie metody genealogicznej. Rosnąca grupa autorów, odwołująca się do pionierskiej książki *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* Edwarda Craiga (1990), proponuje, twórczo wykorzystuje i poddaje refleksji metodologicznej tak zwaną genealogię uzasadniającą (GU). GU polega na konstrukcji quasi-historycznej, naturalistycznej i funkcjonalistycznej narracji na temat genezy i ewolucji wspólnotowej praktyki konceptualnej, np. wykorzystywania w życiu społecznym pewnej idei. GU ma za zadanie wyjaśnienie i jednocześnie rekomendację („uzasadnienie”) tej praktyki. Celem artykułu jest prezentacja metody GU i jej wstępna analiza krytyczna. Ma on następującą strukturę: we wstępie przedstawiam podstawowe różnice pomiędzy GU i dotychczasowym, domyślnym, subwersywnym rozumieniem metody genealogicznej; w pierwszej części analizuję najważniejsze założenia GU, czyli historycyzm, naturalizm metodologiczny i funkcjonalizm; w drugiej części rekonstruuje – dla ilustracji – zastosowanie GU w wyjaśnianiu i uzasadnianiu pozytywnej oceny i traktowania jako cnót różnych form wierności prawdzie (M. Fricker, B. Williams); w trzeciej części omawiam trzy podstawowe zarzuty wobec GU: zarzut fikcji, zarzut błędu genetycznego i zarzut

instrumentalizmu. O ile mi wiadomo, ta problematyka nie doczekała się dotychczas opracowania w polskiej literaturze akademickiej.

Słowa kluczowe: genealogia, praktyki konceptualne, uzasadnienie, subwersja, fikcja, błąd genetyczny, funkcjonalizm, naturalizm metodologiczny

Abstract:

Over the past thirty years or so, a new understanding of the genealogical method has emerged in anglophone philosophy. A growing group of authors, referring to the pioneering book *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* by Edward Craig (1990), proposes, creatively uses and subjects to methodological reflection the so-called vindicatory genealogy (VG). VG consists in the construction of a quasi-historical, naturalistic and functionalist narrative on the origins and evolution of a social conceptual practice, for example, the use of a certain idea in social life. VG is intended to explain and at the same time recommend („vindicate”) this practice. The purpose of this article is to present the VG method and its preliminary critical analysis. It is structured as follows: in the introduction, I present the basic differences between VG and the existing, default, subversive understanding of the genealogical method; in the first part, I analyze the most important assumptions of VG, namely historicism, methodological naturalism and functionalism; in the second part, I reconstruct – for illustration – the application of VG to explain and justify the positive evaluation and recognition as virtues of various forms of truthfulness (M. Fricker, B. Williams); in the third part, I discuss three basic objections to VG: the charge of fiction, the charge of genetic fallacy and the charge of instrumentalism. As far as I know, this issue has not yet received a study in the Polish academic literature.

Keywords: genealogy, conceptual practices, justification, subversion, fiction, genetic fallacy, functionalism, methodological naturalism

Wstęp: Wiele twarzy genealogii

Poza kontekstem filozoficznym pojęcie genealogii odnosi się do hobbystycznych bądź naukowych badań więzi rodzinnych opartych na pokrewieństwie lub powinowactwie. Z powodów, które niebawem okażą się jasne, warto odnotować, że w przeszłości badania genealogiczne koncentrowały się na wybranych rodzinach o szczególnym statusie społecznym i prawnym, dynastiach panujących i rodach arystokratycznych. Wiązało się to z obcą nam współcześnie intuicją, że rodowód człowieka

ma szczególne znaczenie społeczno-prawne¹. Odpowiednie pochodzenie miało charakter nobilitujący, było warunkiem koniecznym, choć nie zawsze wystarczającym, posiadania uprawnień, zobowiązań i przywilejów, na przykład powiązanych z przynależnością do stanu społecznego lub byciem następcą tronu. Uogólnienie tej intuicji może mieć następującą formę: pozytywny status *X*-a (przynajmniej po części) zależy od odpowiedniego pochodzenia *X*-a.

Na gruncie filozofii i w pewnym sensie wbrew tej intuicji pojęcie genealogii jest domyślnie związane² z postacią Fryderyka Nietzschego i kontynuatorami jego myśli takimi jak Michel Foucault³. Odnosi się do zastosowanej w *Z genealogii moralności*⁴ metody filozoficznej, polegającej na historyczującej⁵ analizie genety i ewolucji fenomenów kulturowych⁶, która ma na celu ukazanie przygodnych, naturalnych, często ścierających się ze sobą i niekoniecznie godnych aprobaty przyczyn oraz motywów ich powstania i historycznego rozwoju⁷.

-
- 1 Mógł mieć też znaczenie religijne, czego wyrazem była teologia polityczna starożytnych greckich miast-państw, wiążąca powstanie państwa z postacią boga, półboga lub herosa będącego pod wpływem działania bogów, czy też waga, z jaką do kwestii rodowodu odnoszą się autorzy biblijni (np. przedstawiając rodowód Jezusa Chrystusa: Łk 3,23–28 i Mt 1,1–17).
 - 2 Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 32–57, 196–215.
 - 3 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, red. D.F. Bouchard, tłum. Donald F. Bouchard, Sherry Simon (New York: Cornell University Press, 1977/1996), 76–100; Colin Koopman, „Foucault’s Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008): 338–362; Paweł Pieniążek, „Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault”, *Sztuka i Filozofia* 16 (1999).
 - 4 Fryderyk Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2003).
 - 5 Historyczującej, a nie po prostu historycznej – złożony charakter relacji pomiędzy realną historią a genealogią zostanie omówiony dalej.
 - 6 Termin „fenomen kulturowy” należy tutaj rozumieć możliwie szeroko. Gdy w dalszych partiach artykułu będę pisał zamiennie o „fenomenie kulturowym”, „zjawisku kulturowym” czy po prostu o „przedmiocie/obiekcie genealogii”, to należy mieć na uwadze, że analizie genealogicznej może podlegać niemal wszystko, co składa się na ludzką kulturę, czyli przekonania i ich zespoły (a także budujące je pojęcia), praktyki społeczne, systemy wartości, instytucje, itd. Terminu „fenomen kulturowy” używał Bernard Williams (Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 20). Queloz pisze o „wspólnotowych praktykach conceptualnych” i obejmuje tym terminem myśli, postawy, dyspozycje, działania i normy wiążące się z jakąś ideą (Matthieu Queloz, *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (New York: Oxford University Press, 2021), 3–4).
 - 7 Mark Bevir, „What is Genealogy?”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008).

Przedmiotem genealogicznej analizy Nietzschego była chrześcijańska moralność i powiązane z nią klasyczne idee metafizyki. Chociaż w literaturze przedmiotu nie ma zgody co do tego, czy intencją Nietzschego była tylko krytyka moralności chrześcijańskiej i klasycznej metafizyki, czy może restauracja zdrowszej jego zdaniem moralności arystokratycznej, czy też pokazanie, że zjawiska kulturowe są „strukturalnie złożone”⁸, będąc pod wpływem wielorakich, historycznych uwarunkowań, przypominają niespójną książkę, którą kilku redaktorów kompilowało w różnych epokach, czy wreszcie ukazanie, że wszystkie ludzkie wyobrażenia na temat świata są jedynie perspektywicznymi interpretacjami, które są wyrazem ludzkiej aktywności „światotwórczej”⁹, to wszystkie te możliwości podpadają pod scenariusz krytyki kultury. Genealogia Nietzschego realizuje strategię subwersji. Odślaniając przyczyny i motywy genezy i ewolucji zjawisk kulturowych, wstrząsa naszym przywiązaniem do nich, wzbudza „genealogiczny niepokój”¹⁰, czy aby ich kauzalna historia nie koliduje bądź to z ich oficjalną treścią i oceną, bądź to z uzasadnieniem, które formułujemy w celu ich poparcia. Zdaniem Nietzschego właśnie tego typu problem dostrzeżemy, przyglądając się genezie moralności chrześcijańskiej. Altruistyczna miłość bliźniego, będąca jej treścią, według niemieckiego filozofa okazuje się owocem słabości, zazdrości i zawiści wobec silnych, zdolnych i kreatywnych jednostek i służy ich skrępowaniu. Szczera akceptacja treści narracji Nietzschego powoduje, że nie mogę już dłużej i bez dodatkowego wyjaśnienia upierać się przy wcześniejszym rozumieniu tego systemu moralnego i formułować tych samych uzasadnień jego słuszności, moje przywiązanie do niego zostaje zachwiane¹¹. Uogólnienie tej formy genealogii może mieć następującą

8 Alexander Prescott-Couch, „Genealogy and the Structure of Interpretation”, *Journal of Nietzsche Studies* 46 (2) (2015): 244.

9 Amia Srinivasan, „Genealogy, Epistemology and Worldmaking”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 119 (2) (2019): 145.

10 *Ibidem*: 127–128.

11 Edward Craig, „Genealogies and The State of Nature”, w: Bernard Williams. *Contemporary Philosophy in Focus*, red. Alan Thomas (New York: Cambridge University Press, 2007), 182–183. Pisząc wcześniej o domyślnym charakterze tych skojarzeń, nie chcę tutaj rozstrzygać, zwłaszcza w przypadku Foucaulta, ich zasadności. Koopman twierdzi, że genealogia u Foucaulta nie ma ambicji subwersywnych, lecz ma na celu jedynie „problematyzację” badanych zjawisk, tj. ukazanie ich przygodności i złożonej natury. Jeśli tak, to należałoby potraktować Foucaulta jako reprezentanta normalnie neutralnej genealogii, której głównym celem jest wyjaśnianie zjawisk (Colin Koopman, *Genealogy as a Critique. Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), zwłaszcza rozdziały 3 i 4). W odpowiedzi można uznać, że genealogia u Foucaulta nie jest intencjonalnie subwersywna, lecz jest taka w innym sensie, ma subwersywne konsekwencje, tzn. w niektórych przypadkach

formułę: nieodpowiednie/negatywne pochodzenia X -a jest racją przeciwko pozytywnemu statusowi X -a.

Utożsamianie genealogii z tzw. filozofią podejrzeń i strategią subwersji oznacza zignorowanie ważnych anglosaskich prac filozoficznych z ostatnich mniej więcej trzydziestu lat. Rosnąca grupa autorów, odwołująca się do pionierskiej książki *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* Edwarda Craiga¹², dostrzega, że metoda genealogiczna nie musi realizować strategii subwersji i może mieć inne zastosowania na gruncie filozofii. Widać to wyraźnie we wstępnej definicji genealogii zaproponowanej przez Bernarda Williama, która nie przesądza o jej normatywnych ambicjach:

Genealogia jest narracją, która dąży do wyjaśnienia fenomenu kulturowego poprzez opis sposobu, w jaki pojawił się on na świecie, bądź mógł się pojawiać, bądź też możemy sobie wyobrazić, że się pojawił¹³.

Genealogia może mieć charakter neutralny, jeśli służy tylko celom eksplanacyjnym. Analiza przyczyn i motywów powstania i ewolucji pewnego zjawiska kulturowego może służyć lepszemu zrozumieniu jego osobliwych cech, które często będą skutkiem rozmaitych i pochodzących z różnych źródeł wpływów historycznych¹⁴. Lecz to nie wszystko. Genealogia, co szczególnie ciekawe, może mieć również formę „pochwalną”, uzasadniającą (ang. *vindictory*, dalej w tekście jako GU), jeśli prowadzi do wniosku, że badany fenomen kulturowy i jego historyczne formy skutecznie zaspokajają ważne ludzkie potrzeby. W ten sposób GU nie tylko wyjaśnia swój przedmiot, wskazując na jego funkcje, lecz także dostarcza pragmatycznych racji, które uzasadniają jego pozytywną ocenę. W przypadku, gdy mowa o szczególnie ważnych, fundamentalnych czy

trudno potraktować konsekwencje eksplanacyjnych narracji francuskiego filozofa inaczej jak osłabianie „normatywnych roszczeń” zjawisk kulturowych. W tym miejscu korzystam z rozróżnień omawianych dalej, ponieważ nie będę już odnosił się do myśli Foucaulta, gdyż nie jest ona wykorzystywana przez zwolenników genealogii uzasadniającej. Biorąc pod uwagę wspomniany pluralizm interpretacji intencji Nietzschego, podobne uwagi są zasadne w jego przypadku.

12 Edward Craig, *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* (New York: Oxford University Press, 1990).

13 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 20.

14 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 184; Catarina Dutilh-Novaes, „Conceptual Genealogy for Analytic Philosophy”, w: *Beyond The Analytic-Continental Divide. Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, red. Jeffrey A. Bell, Andrew Cutrofello, Paul M. Livingston (New York: Routledge, 2015).

też uniwersalnych potrzebach ludzkich, których zaspokojenie jest niezbędne, aby ludzka forma życia w ogóle była możliwa, można twierdzić, że takie uzasadnienie ma necesarystyczny charakter¹⁵.

Craig dodatkowo zauważa, że zarówno genealogie-subwersje, jak i GU mogą być dwojakiego typu: akcydentalne i nieakcydentalne (ang. *intrinsic*). Genealogia ma charakter akcydentalny, jeśli realizuje swoją subwersywną lub uzasadniającą funkcję bez koniecznego związku ze swoim głównym celem, gdy ma jedynie lokalny zasięg. Przykładem (użytym przez Craiga) akcydentalnie subwersywnej genealogii jest teoria ewolucji, której celem nie jest podważenie przekonań teistycznych, ale która może uderzać w niektóre ich wersje. Z kolei przykładem akcydentalnej GU może być narracja uzasadniająca sukcesję we współczesnej monarchii: byłaby ona oparta na przekonaniach o naturze i pochodzeniu władzy, które nie są już powszechnie akceptowane, nawet wśród mieszkańców takiego państwa. Genealogie mają naturę nieakcydentalną, jeśli istnieje silny, nierozzerwalny i nieprzypadkowy związek pomiędzy celem narracji (subwersją lub uzasadnieniem) a jej treścią, czyli genezą i ewolucją fenomenu kulturowego. Nieakcydentalne GU omawiam w dalszych partiach tekstu, za przykład nieakcydentalnej genealogii-subwersji uznawana jest oczywiście wspomniana wcześniej genealogia moralności chrześcijańskiej autorstwa Nietzschego¹⁶.

Chociaż w oryginalnych tekstach z 1987 i 1990 roku Craig nie używał terminu „genealogia”¹⁷, w późniejszej refleksji zyczliwie zareagował na takie określenie stosowanej przez siebie metody¹⁸. Jego zamiarem było zaproponowanie nowego podejścia teoretycznego do klasycznego problemu wiedzy, uwikłanego wówczas w kłopotliwe, niekonkluzywne, postgettierowskie analizy warunków koniecznych i wystarczających atrybucji wiedzy, które miały doprowadzić do harmonii pomiędzy intuicyjnie pojmowaną treścią i racjonalnie analizowanym zakresem tego pojęcia, ale zamiast tego prowadziły do teoretycznego impasu. Jako remedium Craig zaproponował, aby przyjrzeć się pojęciu wiedzy z perspektywy praktyczno-społecznej. Był przekonany, że teoretyczny impas zrodzony przez, jak to określił, standardowe podejście do problemu wiedzy, może zostać przełamany dzięki zmianie perspektywy teoretycznej, gdy zamiast

15 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 183–184; Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 38–41; Williams, *Truth and Truthfulness*, 36.

16 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 182–184.

17 Edward Craig, „The Practical Explication of Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 87 (1986/1987); *idem*, *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* (New York: Oxford University Press, 1990).

18 Craig Edward, „Genealogies and The State of Nature”, 181.

pytania o konieczne i wystarczające warunki wiedzy, zastanowimy się nad pytaniem o funkcję tego pojęcia, to znaczy spróbujemy powiązać to pojęcie z żywotnymi potrzebami istot ludzkich. W tym celu, twierdzi Craig, należy posłużyć się ideą stanu natury. Wychodząc od uproszczonego, schematycznego obrazu ludzkich społeczności z przeszłości, można zaproponować hipotezę dotyczącą tego, w jakim celu pojawiło się prototypowe, niewyrafinowane pojęcie wiedzy i jakie praktyczno-społeczne potrzeby zaspokajało. Zdaniem Craiga tym celem było oznaczanie dobrych informatorów. Z perspektywy przetrwania każdej ludzkiej społeczności i biorąc pod uwagę, że a) społeczna kooperacja bazuje na wspólnej puli informacji oraz b) już tylko z powodu fizycznych ograniczeń niektórzy członkowie grupy cieszą się przewagą pozycyjną dostępu do informacji, ustalenie sposobu rozstrzygania, kto jest rzetelnym źródłem informacji, ma niebagatelne znaczenie. Dalsze kroki analiz Craiga pokazywały, po pierwsze, w jaki sposób prototypowe pojęcie wiedzy mogło ewoluować do znanej nam postaci. Po drugie zaś, dlaczego to pojęcie ma elastyczny charakter, to znaczy może obecnie realizować inne i odmienne zadania, a występując w różnych rolach, nie prezentuje stałego w każdych warunkach zestawu własności, lecz realizuje raczej wittgensteinowski scenariusz podobieństwa rodzinnego¹⁹.

Propozycja Craiga przełamывała pewne utarte schematy uprawiania filozofii analitycznej. Oznaczała bowiem rezygnację z tradycyjnie rozumianej analizy konceptualnej, dążącej do ustalenia warunków koniecznych i wystarczających do stosowania danego pojęcia na rzecz podejścia o charakterze pragmatycznym, społecznym i historyczującym. Była ona inspirująca. Rosnąca grupa autorów odwołuje się do niej w swoich pracach dotyczących problematyki z zakresu epistemologii, epistemologii społecznej, filozofii feministycznej czy też trudniejszych do klasyfikacji zagadnień na pograniczu etyki i epistemologii. Bernard Williams²⁰ zaproponował GU cnót wierności prawdzie, trafności sądu i szczerości²¹. Inne prace z tego nurtu to m.in. genealogia sprawiedliwości

19 Craig Edward, „The Practical Explication of Knowledge”; *idem*, *Knowledge and The State of Nature*, 1–17; *idem*, „Genealogies and The State of Nature”, 190–192; Martin Kusch, Robin McKenna, „The Genealogical Method in Epistemology”, *Synthese* 197 (2020): 1057–1076.

20 Williams, *Truth and Truthfulness*.

21 Pobieźne omówienie genealogii cnót wierności prawdzie autorstwa Williamsa przedstawiłem wcześniej w (Paweł Pijas, *Etyka i kontyngencja. Bernarda Williamsa projekt etyki antyteoretycznej* (Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2021, 141–144). Komentarz translatorski: w książce Williamsa użyte jest angielskie słowo *truthfulness*, które zazwyczaj przekłada się na język polski jako „prawdomówność” i tak też przekładałem je do tej pory. Jednak polskie słowo „prawdomówność” jest zbyt podobne znaczeniowo do

wobec świadectw Mirandy²² i zaufania Paula Faulknera²³, a w roku 2021 ukazała się monografia Matthieu Queloz'a pod tytułem *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*²⁴, będąca pierwszym książkowym ujęciem GU, w której to pracy autor wskazuje na postaci z historii filozofii, które można zaliczyć do tradycji GU, szczegółowo omawia koncepcje Craiga, Williamsa i Fricker oraz dokonuje metodologicznego namysłu nad GU. W literaturze przedmiotu pojawiły się również alternatywne określenia dla GU. Można tutaj wymienić między innymi: praktyczną eksplikację²⁵, genealogię pragmatyczną²⁶, syntezę konceptualną (w tytule książki Craiga), konceptualną inżynierię wsteczną²⁷. Należy pokrótce wyjaśnić, dlaczego pojawiły się właśnie te terminy: praktyczna eksplikacja – z powodu wyjaśniania zjawiska z perspektywy ludzkich praktyk społecznych, genealogia pragmatyczna – ponieważ rozpatruje badane przez siebie obiekty jako odpowiedzi na żywotne problemy istot ludzkich, wykorzystując dynamiczną, historycystyczną perspektywę; synteza konceptualna – gdyż konstruuje prototypowe wersje zjawisk kultury, a następnie przedstawia proces ich ewolucji od wersji prototypowej do bardziej złożonej wersji aktualnej; konceptualna inżynieria wsteczna – gdyż wychodząc od aktualnej wersji zjawiska, stawia pytanie o jego pierwotną funkcję.

W kolejnych sekcjach artykułu omawiam główne założenia GU jako metody filozoficznej, to jest historycyzm, naturalizm i funkcjonalizm, następnie dla ilustracji przedstawiam w skrócie przykład zastosowania GU, genealogię cnót wierności prawdzie Williamsa i Fricker,

„szczerości” i jedynie połowicznie oddaje intencje brytyjskiego filozofa, który uważał, że na *truthfulness* składają się dwie dyspozycje, szczerść oraz poznawcza rzetelność wobec prawdy, czyli trafność sądu (ang. *accuracy*). Dlatego w niniejszym tekście staram się lepiej oddać intencje Williamsa i przekładam *truthfulness* jako „wierność prawdzie”. Takie określenie pasuje zarówno do kogoś, kto wypowiada się zgodnie z prawdą (szczerść), jak i do kogoś, kto starannie docieka prawdy (dzięki czemu trafnie sędzi). Pasuje także do sprawiedliwości wobec świadectw, trzeciej dyspozycji, o której pisze Fricker (zob. sekcja druga).

22 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics Of Knowing* (New York: Oxford University Press, 2007).

23 Paul Faulkner, „A Genealogy of Trust”, *Episteme* 3 (2007).

24 Queloz, *The Practical Origins of Ideas*. Odsyłam do tej pracy w celu poznania bardziej rozbudowanej listy reprezentantów GU oraz cennych rozważań autora nad zasadnością zaliczania do tej tradycji różnych filozofów współczesnych i postaci z historii filozofii (s. 4–8).

25 Craig Edward, „The Practical Explication of Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 87 (1986/1987): 213.

26 Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 2.

27 *Ibidem*, 17.

a w ostatniej sekcji przywołuję podstawowe zarzuty pod adresem GU, czyli zarzut fikcji, zarzut błędu genetycznego (ang. *genetic fallacy*) oraz zarzut instrumentalizmu.

Założenia genealogii uzasadniającej

Historycyzm

GU jest narzędziem takiej filozofii, która akcentuje dziejowość, dynamiczny aspekt ludzkiego świata. GU zakłada, że zjawiska społeczno-kulturowe będące przedmiotem jej badań są ewoluującymi w czasie przygodnymi obiektami historycznymi, które w związku z tym musiały powstać w określonym czasie, powstały w odpowiedzi na potrzeby istot ludzkich i podlegają różnym zmianom w czasie swojej realnej historii²⁸. Co więcej, przynajmniej niektóre genealogie wprost lub w intencji swojego autora odnoszą się do tej ostatniej. Przykłady to analizująca historyczno-kulturowe przeobrażenia cnót wierności prawdziwej genealogia Williamsa czy (w tym wypadku subwersywna) genealogia monoteizmu Hume'a²⁹.

Z drugiej strony, genealogia nie jest po prostu historią. Odróżnia ją od historii przede wszystkim koncentracja na powstaniu i ewolucji badanego zjawiska oraz jej filozoficznie rozumiany cel, którym może być jego wyjaśnienie, subwersja lub uzasadnienie³⁰. Co więcej, współczesne GU, w tym najbardziej znane koncepcje Craiga, Williamsa i Fricker, wykorzystują w punkcie wyjścia klasyczny eksperyment myślowy stanu natury³¹. Chodzi mianowicie o schematyczne wyobrażenie o warunkach i przyczynach pojawienia się prototypu analizowanego fenomenu kulturowego w środowisku prymitywnych, niewyrafinowanych ludzkich społeczności. Stan natury nie jest jednak epoką realnej historii. Poprzez tytuł jednego z podrzdziałów swojej książki Williams podkreśla, że „stan natury to nie plejstocen”³². I ostrzega, że nie powinno się utożsamiać genealogii ze spekulatywnymi hipotezami psychologii ewolucyjnej, co do których

28 Williams, *Truth and Truthfulness*, 20–21.

29 David Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. Anna Hochfeld (Warszawa: PWN, 1962).

30 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 184.

31 Zdaniem Craiga należy odróżnić genealogię od stanu natury jako odmienne metody filozoficzne (*ibidem*, 185).

32 Williams, *Truth and Truthfulness*, 27.

był dość sceptyczny³³, a Craig dodaje, że należy być ostrożnym z ekstrapolacją współczesnego wyobrażenia o człowieku, jego funkcjonowaniu i potrzebach, na czasy prehistoryczne, które „nie są może zupełną, faktyczną próżnią”, ale „«presja faktów» jest tam dość niewielka”³⁴. Trzeba zachować dalece idącą ostrożność przy twierdzeniach w rodzaju „istoty ludzkie mające własność X (to jest nieskażone rozwojem kulturowym ostatnich trzech tysięcy lat) są właśnie takie”³⁵.

Wykorzystanie fikcji oraz filozoficzne ambicje powodują, że relacja pomiędzy GU i historią jest niejednoznaczna. W tym kontekście pojawia się zasadne pytanie o to, w jaki sposób ten swoisty mariaż historii, fikcji i filozofii może rzeczywiście realizować stawiane sobie cele, to jest wyjaśniać i uzasadniać obiekt swojego zainteresowania. Wróć do tego wątku w ostatniej części artykułu.

Naturalizm metodologiczny

Kolejnym założeniem GU jest naturalizm metodologiczny. Już w genealogiach Hume’a i Nietzschego naturalistyczny punkt wyjścia jest całkowicie klarowny, podobnie jest w przypadku współczesnych GU, które pojawiają się w kontekście późnej filozofii (post-) analitycznej, w której naturalizm jest stanowiskiem domyślnym, nawet jeśli istnieją ważni filozofowie analityczni, którzy go odrzucają³⁶.

Współcześni proponenci GU są jednocześnie antyredukcjonistami. Ich zdaniem celem GU nie jest i nie może być zredukowanie badanych zjawisk kulturowych do prostych elementów interpretowanych w świetle jakiegoś wyobrażenia o prymitywnej ludzkiej psychologii, ponieważ w przypadku istot ludzkich nawet „najniższe”, fizjologiczne zachowania przesiąknięte są złożoną, intencjonalną treścią kulturową, która nie poddaje się redukcji³⁷. GU jest rozumiana jako metoda nie redukcji, lecz eksplanacji. Współczesne GU badają złożone i wyrafinowane zjawiska kulturowe, takie jak pojęcie wiedzy i dyspozycje wierności prawdzie, których natura, dodatkowo przesłonięta ponad dwoma tysiącami lat ewolucji kulturowej i refleksji filozoficznej, ma złożony charakter i może być

33 *Ibidem*, 27–30.

34 Craig, „Genealogies and The State of Nature”, 189.

35 *Ibidem*, 188.

36 Mimo to warto na marginesie zwrócić uwagę, że antynaturalistyczna genealogia (przynajmniej w teorii) wydaje się jak najbardziej możliwym przedsięwzięciem.

37 Williams, *Truth and Truthfulness*, 25–26.

określona jako „to, co wyższe”³⁸, przekraczające świat przyrody. Choć tego typu zjawiska często są przywoływane jako przesłanki rozumowań antynaturalistycznych, GU jest próbą zmierzenia się z nimi w ramach programu naturalistycznego. Chodzi nie o sprowadzenie do czegoś prostszego czy też utożsamienie ich z czymś prostszym (np. zjawisk moralnych ze zjawiskami psychologicznymi), lecz o odpowiedź na pytanie, jak możemy je zrozumieć w świetle wiedzy o „całej reszcie świata”, to znaczy w odniesieniu do wiedzy z zakresu biologii, psychologii i tak dalej³⁹. Nie neguje się tutaj faktu ludzkiego wyrafinowania psychologicznego, niezbędnego do funkcjonowania w świecie kultury, który przesiąknięty jest konwencją. Ale przyjmuje się, że jeśli możliwe jest odkrycie i wyjaśnienie powiązań ludzkiego wyrafinowania psychologicznego z empiryczną wiedzą o człowieku i reszcie świata przyrody, to będzie to duży sukces eksplanacyjny i dowód inteligibilności naturalistycznego programu badawczego⁴⁰.

Funkcjonalizm

GU proponuje, aby powstanie i ewolucję zjawisk kulturowych interpretować w kluczu instrumentalnym. Prototyp zjawiska, który pojawia się w fikcyjnym stanie natury, stanowi odpowiedź na podstawowe wyzwania ludzkiej kondycji i stadnego sposobu funkcjonowania naszego gatunku. Koresponduje więc z pewną ludzką potrzebą lub grupą tych potrzeb⁴¹. Oznacza to, że GU ma charakter funkcjonalistyczny, wyjaśnienie pojawienia się prototypu i jednocześnie uzasadnienie czy też rekomendacja obiektu odwołują się do ich funkcji, którą jest zaspokojenie tych potrzeb.

W przypadku wielu zjawisk kulturowych ich funkcja nie jest oczywista. Z racji swojego wyrafinowania i osadzenia w intencjonalnym świecie kultury domyślnie traktujemy je jako transcendujące instrumentalny porządek i stanowiące wartość samą w sobie, tak podchodzimy na przykład do społecznych praktyk moralnych i poznawczych bazujących na kulturowych ideałach sprawiedliwości czy wiedzy. Z tego powodu GU może mieć dużą wartość wyjaśniającą. Tam, gdzie intuicyjnie się tego nie spodziewamy, może odkryć funkcjonalny aspekt zjawiska, próbując pokazać, że jego aktualny, nieinstrumentalny status jest efektem

38 *Ibidem*, 36.

39 Craig, *Knowledge and The State of Nature*, 8–9.

40 Williams, *Truth and Truthfulness*, 26–27.

41 Craig Edward, *Knowledge and The State of Nature*, 2–3; Williams, *Truth and Truthfulness*, 31–32.

ewolucyjnego procesu polegającego na „przerośnięciu” lub „samozakryciu się” jego pierwotnej funkcji⁴². Warto tutaj przywołać prosty przykład takiego procesu zaproponowany przez Quelozę. Różne formy lojalności grupowej (np. postawa patriotyzmu) są funkcjonalne, ponieważ stabilizują grupę i sprzyjają wewnątrzgrupowej kooperacji. Jest to korzystne dla większości członków grupy i jednocześnie funkcje te będą szczególnie skutecznie realizowane, jeśli lojalność zostanie, by tak rzec, wyrwana z porządku instrumentalnego, tzn. stanie się wartością autoteliczną, która motywuje do działania w nieinstrumentalny, bezwarunkowy sposób⁴³. Jak starałem się pokazać wcześniej, powiązanie zjawiska z funkcją nie oznacza jego redukcji i jeśli mamy do czynienia z funkcją szczególnie istotną dla istot ludzkich, możemy mówić o uzasadniającym charakterze wyjaśnienia funkcjonalistycznego.

Warto tutaj dodać, że funkcjonalistyczny charakter genealogii ma również wyraźny aspekt społeczny. W stanie natury prototyp pojawia się ze względu na fundamentalne potrzeby istot ludzkich, ale traktowanych nie tylko jako jednostki, lecz może nawet w pierwszej kolejności jako członkowie grupy. W tym sensie współczesne GU wpisują się nie tylko w nurt funkcjonalistyczno-pragmatyczny, lecz także w szerszy trend społecznej reorientacji filozofii, wyraźnie widoczny na przykład na gruncie tak zwanej epistemologii społecznej (ang. *social epistemology*). Nie jest przypadkiem, że Fricker głosi postulat „uspołecznienia” naszego rozumienia podmiotu poznania i zerwania z klasycznym podejściem, które analizuje problematykę epistemologii w odniesieniu do jednostkowych podmiotów poznania będących ludzkimi indywiduami⁴⁴. GU realizują ten postulat.

Przejdę teraz do ilustracji powyższych uwag i w tym celu przedstawię w skrócie genealogię cnót wierności prawdzie autorstwa Williamsa. Jest to wzorcowy przykład zastosowania GU, ponieważ podaje naturalistyczne

42 Williams, *Truth and Truthfulness*, 33–35; Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 54–59. Lub zwiększania swojej funkcjonalności poprzez przyjmowanie nowych funkcji w ramach procesu, który Craig określa jako „obiektywizacja” (Craig, *Knowledge and The State of Nature*, 82–97; Martin Kusch, Robin McKenna, „The Genealogical Method in Epistemology”, *Synthese* 197 (2020), s. 1057–1076.

43 Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 56.

44 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics Of Knowing* (New York: Oxford University Press, 2007). W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że to „uspołecznienie podmiotu” odróżnia GU od szerzej znanych zastosowań rozumowań genealogicznych i idei stanu natury na gruncie filozofii polityki, np. u Rawlsa, gdzie, podobnie jak w postkartezjańskiej epistemologii, zakłada się indywidualistyczną koncepcję aktora politycznego. Na ten temat zobacz: (Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. Andrzej Pawelec (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998), 72–80).

i funkcjonalistyczne wyjaśnienie badanego zjawiska, pokazując zarazem, że jest ono odpowiedzią na uniwersalną potrzebę naszego gatunku i w ten sposób je rekomenduje/uzasadnia, to znaczy rekomenduje kultywowanie cnót wierności prawdzie i uzasadnia nasze przekonania o ich wartości. Jednocześnie jest to przykład GU, który korzysta zarówno z idei stanu natury, jak i z realnego materiału historycznego. O tym ostatnim wątku, przejściu od stanu natury do realnego materiału historycznego, jedynie pokrótce wspomnę, za to rozważania Williamsa uzupełnię analizami Fricke, która twierdzi, że do cnót wierności prawdzie wymienionych przez brytyjskiego autora, szczerości i trafności sądu, należy dodać także sprawiedliwość wobec świadectw (odmianę sprawiedliwości epistemicznej) i na poparcie tej tezy również przedstawia genealogiczne uzasadnienie.

Genealogia cnót wierności prawdzie

W stanie natury mamy do czynienia z „prymitywną” ludzką społecznością, lecz co to dokładnie znaczy? Według Williamsa miałyby to być niewielka społeczność, pozbawiona wynalazków technologicznych, pisma i innych owoców kulturowej ewolucji i wyrafinowania⁴⁵, ale poza tym składającą się ze zwyczajnych istot ludzkich. Mają one typowo ludzkie zdolności kognitywne, zmysły i refleksyjne myślenie. Co więcej, tworzą właśnie, zgodnie ze stadną naturą naszego gatunku, społeczność, czyli kooperują ze sobą, co zakłada wykształcenie odpowiednich dyspozycji psychicznych, które to umożliwiają, i zająbia się ze zdolnością do komunikacji językowej⁴⁶. Nie powinniśmy jednak zakładać, że będzie to język podobny do naszego. Nie jest wykluczone, że będzie zawierał pojęcia budujące przekonania, które wprost uznamy za fałszywe, na przykład o istnieniu duchów lub możliwości kauzalnego wpływania na świat za pomocą magii, a złożonej wizji świata, którą możemy wyrazić naszym językiem, będzie tam odpowiadała wizja znacznie prostsza i bliższa „naturalnemu” doświadczeniu. Na przykład przestrzeń będzie interpretowana w kategoriach „tutaj”, „tam”, „najdalej, gdzie ktoś z nas dotarł”, „tam, skąd nikt jeszcze nie wrócił” itd.⁴⁷. Rzecz jasna, taka społeczność musiałaby mieć o wiele więcej cech. Prehistoryczne lub odizolowane społeczności, które byłyby najbliższym faktycznym przybliżeniem tego, co wyobrażamy sobie w ramach fikcji stanu natury, miałyby także lokalne

45 Williams, *Truth and Truthfulness*, 41.

46 *Ibidem*, 43.

47 *Ibidem*, 41, 49–57.

tradycje i inne przygodne własności. Od wszystkich tego typu cech GU jednak abstrahuje, ponieważ nie wiąże się bezpośrednio z analizowanymi w jej ramach zjawiskami⁴⁸.

W przypadku niewyrafinowanej społeczności ludzkiej, która nie może cieszyć się owocami technologii i ewolucji kulturowej, podstawowym wyzwaniem jest po prostu przetrwanie⁴⁹. Przetrwanie wymaga zaś zdobywania odpowiednich informacji o otoczeniu, w rodzaju „gdzie jest drapieznik?”, „gdzie mogę znaleźć pożywienie?” czy też „czy tam jest wroga grupa?”, które z racji faktu, że mówimy o ludzkiej grupie, są zdobywane przez jej poszczególnych członków i zbierane do wspólnej puli w ramach „podziału pracy epistemicznej”⁵⁰. Już ta prosta charakterystyka sytuacji w stanie natury rodzi poważne następstwa. Musimy bowiem dostrzec, twierdzi Williams, że w pojawia się tu problem czysto pozycyjnej przewagi (ang. *purely positional advantage*) w dostępie do informacji, to znaczy, że już z samego faktu, że Y należący do społeczności przebywa w odpowiednim miejscu (np. na drzewie) i w odpowiednim czasie (np. w nocy, w ramach warty), wynika, że Y może zdobyć i dostarczyć do wspólnej puli żywną informację (np. do obozu zbliża się stado drapiezników) niedostępną poznawczo dla pozostałych członków społeczności⁵¹.

Owe elementarne uwarunkowania powodują, że ważnym interesem całej społeczności staje się dbałość o rzetelny transfer informacji do puli przez poszczególnych członków⁵². Jest to podstawa do twierdzenia, że już w stanie natury pojawiają się racje, inteligibilne dla członków społeczności, za uznaniem wierności prawdzie za wartościową dyspozycję, a jej dwóch wyszczególnionych przez Williama składowych – szczerości (ang. *sincerity*) i trafności sądu (ang. *accuracy*) – za cnoty. Obie odgrywają bowiem niebagatelną rolę jako zabezpieczenie transferu informacji do puli⁵³. Williams pisze:

[W kontekście transferu informacji do puli] pojawia się idea, że jedna osoba, w jakiejś sytuacji lub zazwyczaj, może lepiej radzić sobie na tym polu od drugiej, co więcej, że ludzie mogą być z tego powodu zniechęceni lub zachęceni, sankcjonowani, zawstydzani lub nagradzani. Wspieranie dyspozycji jednostek do robienia tych rzeczy dobrze to jeden z ważnych

48 *Ibidem*, 41–42; Fricker, 109.

49 *Ibidem*, 109–110.

50 Williams, *Truth and Truthfulness*, 43–44; Fricker, *Epistemic Injustice*, 110.

51 Williams, *Truth and Truthfulness*, 42–43.

52 *Ibidem*, 44.

53 *Ibidem*, 126.

sposobów, w jaki te procesy będą się odbywać. Ponieważ rozważamy ludzi, którzy posiadają przekonania, pragnienia i intencje, którzy mogą, lecz nie muszą wyrażać swoich przekonań, naturalnie pojawia się myśl o tym, że takie dyspozycje należą do dwóch różnych grup. Pierwszy rodzaj dyspozycji dotyczy przede wszystkim zdobywania przez nich trafnych przekonań i ich dostarczania w rzetelny sposób do puli. Drugi rodzaj pożądaných dyspozycji – co znaczy, pożądaných ze społecznego punktu widzenia tych, którzy będą korzystać z puli informacji – jest konieczny, ponieważ stworzenia zdolne do refleksji będą w tym kontekście miały okazję do oszustwa i ukrywania informacji. Nie zabraknie także ku temu motywów (...). Ten drugi rodzaj dyspozycji koncentruje się wokół motywacji do mówienia tego, w co ktoś rzeczywiście wierzy, jeśli tylko w ogóle ma zamiar coś powiedzieć i okoliczności są odpowiednie.

Rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma rodzajami dyspozycji jest nie tylko naturalne, lecz także, jak myślę, fundamentalne dla pytań dotyczących wierności prawdzie. Odnotowuję to, traktując w większości przypadków każdą z tych dwóch grup jako jedną, ogólną dyspozycję. Chciałbym nazwać te dwa rodzaje dyspozycji, odpowiednio, trafnością sądu i szczerością⁵⁴.

Cnota szczerości jest więc dyspozycją do spontanicznego dzielenia się informacjami, które ktoś rzeczywiście uznaje za prawdziwe, a w związku z tym ma za treść swoich własnych przekonań. Cnota trafności sądu polega z kolei, z jednej strony, na umiejętnym stosowaniu odpowiednich, efektywnych metod dochodzenia do prawdy, a z drugiej, na trosce o rzetelny transfer zdobytych informacji do wspólnej puli⁵⁵.

Nie chcę wchodzić w bardziej szczegółowe rozważania dotyczące kategorii cnoty⁵⁶. W tym miejscu wystarczy zwrócić uwagę, że zarówno szczerość, jak i trafność sądu spełniają podstawowe wyróżniki tej kategorii, to znaczy są relatywnie stałymi, afektywno-intelektualnymi dyspozycjami charakteru, których można się nauczyć⁵⁷, a które są sprawnościami w zdobywaniu/realizacji istotnych z perspektywy dobrostanu i rozkwitu ludzkiego potencjału dóbr i wartości, w tym przypadku

54 *Ibidem*, 44.

55 *Ibidem*, 126–127.

56 Literatura przedmiotu jest przeogromna. Informatywne wprowadzenie do problematyki można znaleźć w (Natasza Szutta, *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* (Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2017)). Z teorii cnot korzystałem, przedstawiając aretologiczną interpretację chrześcijańskiej wiary religijnej (Paweł Pijas, „Aretologiczna interpretacja (chrześcijańskiej) wiary religijnej”, *Roczniki Filozoficzne* 67 (1) (2019)).

57 Williams i Fricker są zgodni, że zarówno szczerość, jak i trafność sądu można uznać za cnoty m.in. dlatego, że ich pojawienie się i rozwój zależne są od woli. (Williams, *Truth and Truthfulness*, 44–45; Fricker, *Epistemic Injustice*, 111).

prawdy. Dodatkowo, na czym się skupię, stanowią swoisty mechanizm korekcyjny wobec typowo ludzkich słabości i pokus na tym polu⁵⁸. W interesującym nas przypadku cnót wierności prawdzie szczerść będzie hamulcem wobec pokusy zatajenia wartościowej informacji, która mogłaby przynieść indywidualną, egoistyczną korzyść, zaś trafność sądu koryguje takie antypoznawcze mechanizmy jak niestaranność, myślenie życzeniowe, fantazjowanie czy samozakłamanie⁵⁹. Które, nawiasem mówiąc, również mogą być owocem egoistycznej orientacji jednostki.

To właśnie możliwość egoistycznej eksploatacji systemu poznawczej kooperacji wprowadza do naszej społeczności problem tak zwanego pasażera na gapę (ang. *free-rider*) i potrzebę zabezpieczenia się przed nadużyciami. Interakcja społeczna, w ramach której poszczególne osoby inwestują swoje zasoby we wspólną pulę i zarazem z niej czerpią, musi być oparta na gwarancji, że jeśli dokonam inwestycji, to również inni członkowie społeczności jej dokonają, innymi słowy, musi być oparta na wzajemnym zaufaniu, dzielonej przez wszystkich członków grupy wierze, że jeśli sam zainwestuję, to nie zostanę wykorzystany. Rzecz w tym, że w ocenie Williamsa prawdopodobnie żadne rozumowanie rodem z teorii gier nie może skutecznie doprowadzić do przyjęcia takiej wiary i daje tylko niestabilne wyniki, to znaczy, ma on tutaj na myśli, że warunkowe zaufanie nie jest zaufaniem⁶⁰. Autentyczne zaufanie jest możliwe jedynie wtedy, gdy już w punkcie wyjścia uczestnicy kooperacji traktują je nieinstrumentalnie, jako coś, co posiada wartość autoteliczną, i zaszła odpowiednia presja społeczna na wykształcenie potrzebnych ku temu dyspozycji psychicznych. Analogiczny scenariusz musi zająć w przypadku cnót szczerości i trafności sądu. Presja społeczna powinna wykształcić postawę szacunku wobec nich i wygenerowanych przez nie racji działania, niezależnie od tego, czy w każdym przypadku przynoszą one wymierną, indywidualną korzyść. W przeciwnym razie problem pasażerów na gapę i widmo niestabilności całego systemu poznawczej kooperacji będą stałym zagrożeniem⁶¹.

Czytelnik Williamsa może być w tym miejscu nieco zakłopotany. W ramach GU mieliśmy mieć bowiem do czynienia z funkcjonalistycznym wyjaśnieniem badanych zjawisk, a powyższe rozumowanie zawiera przeskok pomiędzy takim wyjaśnieniem a uznaniem, że badane zjawisko

58 Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2002, s. 15–19.

59 Williams, *Truth and Truthfulness*, s. 44, 58, 125.

60 *Ibidem*, 57–58, 88–91.

61 *Ibidem*, 91–93.

zasadniczo z natury przekracza funkcjonalistyczny horyzont. Czy jest to spójne? Brytyjski filozof podkreśla, że celem jego genealogii nie jest redukcja, lecz wyjaśnienie. Dokonując bowiem namysłu nad nieinstrumentalnymi i autotelicznymi wartościami, stajemy przed następującym dylematem: bądź to uznamy, że to, co autoteliczne, jest po prostu dobre samo w sobie i w ten sposób niczego nie wyjaśnimy, bądź odniesiemy to do innych wartości i potrzeb, narażając się właśnie na zarzut redukcji. Lecz zdaniem Williamsa jest to fałszywa alternatywa pomiędzy wartością autoteliczną, która nie potrzebuje wyjaśnienia, a wartością instrumentalną⁶². Zamiast niej potrzebujemy wglądu w relacje pomiędzy wartością autoteliczną a innymi cenionymi przez nas wartościami i naszymi potrzebami.

W zgodzie ze swoją naturalistyczną orientacją filozoficzną⁶³ Williams proponuje, aby pojęcie wartości autotelicznej rozpatrywać nie przez pryzmat metafizyki, lecz psychologii. Twierdzi, że:

(...) wystarczającym warunkiem, aby coś (na przykład wiarygodność) miało autoteliczną wartość, jest to, po pierwsze, że w kontekście podstawowych ludzkich celów i potrzeb jest konieczne (lub niemalże konieczne), aby istoty ludzkie traktowały to coś jako autoteliczne dobro, oraz, po drugie, że mogą one traktować to jako autoteliczne dobro w spójny sposób. Co oznacza, że [takie myślenie] jest stabilne w ramach krytycznej refleksji⁶⁴.

Chodzi zatem o to, aby „od wewnątrz”, z podmiotowej perspektywy, członek społeczności, pod wpływem presji społecznej i innych czynników kształtujących jego tożsamość, dysponował odpowiednimi zasobami konceptualnymi, które umożliwiają spójne myślenie o autotelicznych dobrach. Jeśli ten warunek jest spełniony i zarazem mowa o dobrach, które korespondują z żywotnymi ludzkimi celami i potrzebami, to zdaniem Williamsa trudno powiedzieć, jakich jeszcze warunków autoteliczności moglibyśmy się domagać. W ten sposób w ramach GU przedstawia się konstrukcję „wyrastanie” zjawiska kulturowego z „niższych” potrzeb i wyzwań ludzkiej kondycji w ramach spójnej struktury pojęciowej⁶⁵. Williams dodaje, że zasoby psychologiczne i konceptualne, o których

62 *Ibidem*, 90.

63 Oraz przyjmowaną przez siebie, antyrealistyczną ontologią moralną (Paweł Pijas, *Etyka i kontyngencja. Bernarda Williamsa projekt etyki antyteoretycznej* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2021), 197–203).

64 Williams, *Truth and Truthfulness*, 92.

65 *Ibidem*, 33–34, 36.

mowa, chociaż będą realizować nakreślony w ramach fikcji stanu natury abstrakcyjny schemat, w praktyce będą uwarunkowane zróżnicowaniem kulturowym i przygodnymi wydarzeniami historycznymi⁶⁶. Dlatego dalsze fragmenty swojej książki poświęca wybranym historycznym przeobrażeniom ideałów związanych z wiernością prawdzie, analizując między innymi wynalezienie czasu historycznego, romantyczne ideały autonomii i autentyczności czy wreszcie rolę wierności prawdzie w kontekście współczesnych, liberalnych reżimów demokratycznych, czego nie będę już tutaj rekonstruował.

Fricker twierdzi, że koncepcja Williamsa zawiera znaczącą i wartą uzupełnienia lukę, ponieważ analizując motywy pojawienia się cnót wierności prawdzie w ramach poznawczej kooperacji, zwraca on uwagę wyłącznie na jeden aspekt zagadnienia, to jest grupowy interes stojący za presją społeczną, aby ukształtować rzetelnych, w tym kontekście szczerych i starannych, dostarczycieli informacji do puli. Podział pracy epistemicznej ma jednak według Fricker, by tak rzec, dwa końce⁶⁷. Mówiąc o grupowej puli informacji, nie mamy przecież na myśli żadnego bezosobowego bytu, lecz chodzi nam o członków wspólnoty, którzy oprócz tego, że występują w roli tych, którzy dostarczają informacje, występują także w roli tych, którzy te informacje otrzymują. A wtedy ich zadanie polega na odróżnianiu rzetelnych poznawczo informacji/informatorów od nierzetelnych. Jak pisze Fricker:

(...) słuchacze czy też badacze, których spotykamy w stanie natury, będą musieli być otwarci na prawdy oferowane im przez ich pobratymców i to w taki sposób, który nie będzie jednocześnie oznaczał łatwowierności wobec wiadomości, które mogą być fałszywe. Badacze w stanie natury muszą być w takim razie zdolni do odróżnienia godnych zaufania od niegodnych zaufania informatorów tak, aby byli oni w stanie rozstrzygnąć w odpowiedzialny sposób, które twierdzenia przyjmą za prawdziwe⁶⁸.

W tym miejscu nawiązuje ona do Craiga i idei „oznaczania dobrych informatorów” i stawia pytanie o to, według jakiego klucza będą oni rozpoznawani⁶⁹.

Nie jest nadużyciem wobec idei stanu natury, co więcej, dodaje jej realizmu założenie, że nasza społeczność żyje pośród innych małych grup

66 *Ibidem*, 93.

67 Fricker, *Epistemic Injustice*, 110, 113–114.

68 *Ibidem*, 114.

69 *Ibidem*, 114–115.

ludzkich, a w związku z tym oprócz relacji wewnątrz grupy zachodzą też relacje międzygrupowe. Muszą mieć one następstwa pojęciowe. Społeczność w stanie natury powinna dysponować językowymi odpowiednikami takich pojęć jak „jeden z nas”, „obcy”, „sojusznicy”, „wrogowie” i tym podobne, a co za tym idzie, jej członkowie będą też mieli korespondujące z nimi i charakterystyczne dla ludzkiej psychologii dyspozycje psychiczne. Możemy się zatem tutaj spodziewać stereotypów organizujących społeczną percepcję⁷⁰, których realne odpowiedniki znamy z historii (np. Grek-barbarzyńca, biali-dzicy).

Z perspektywy epistemologii istotne jest to, że nieuchronne wystąpienie takich stereotypów może mieć wpływ na grupowe praktyki poznawcze. Jak zauważa Fricker, negatywna, stereotypowa kategoryzacja pewnej jednostki („obcy”) może mieć negatywne, poznawcze konsekwencje, tzn. w grupowej puli informacji może nie znaleźć się prawdziwa i potrzebna grupie informacja już tylko z tego powodu, że zgodnie z wiedzą psychologiczną możemy spodziewać się, iż w stanie natury taka kategoryzacja zostanie potraktowana jako wykluczająca status dobrego informatora, będzie „negatywnym markerem wiarygodności poznawczej”⁷¹. A zatem w sytuacjach międzygrupowych typowo ludzkie odruchy psychologiczne mogą być zagrożeniem dla efektywności poznawczej kooperacji⁷².

Fricker twierdzi, że wszystko to powoduje, iż już w stanie natury możemy rozpoznać raczej za pojawieniem się odpowiedniego mechanizmu korygującego, który ratowałby poznawczą kooperację przed zagrożeniami wynikającymi z psychologii międzygrupowej. Tym mechanizmem miałyby być zdaniem autorki cnota sprawiedliwości wobec świadectw (ang. *the virtue of testimonial justice*). Byłaby to cnota umożliwiająca „trzymanie w ryzach” negatywnych, emocjonalnych i intelektualnych następstw stereotypizującej psychologii, dyspozycja umożliwiająca akceptację prawdziwej informacji, nawet jeśli jej źródłem jest ktoś, kogo status osłabia lub wyklucza posiadanie jednocześnie statusu dobrego informatora. Cieszący się tą cnotą członek społeczności byłby zdolny do myśli w rodzaju „nawet jeśli nie jest on jednym z nas, to nie znaczy, że jest kłamcą”⁷³. O ile zatem wskazane przez Williamsa szczerłość i trafność sądu przeciwdziałają, odpowiednio, zagrożeniom wynikającym

70 *Ibidem*, 115–116.

71 *Ibidem*, 117.

72 Chociaż w swojej argumentacji Fricker modeluje zjawisko stereotypizacji na relacjach międzygrupowych, to jednocześnie zauważa, że zgodnie z realizmem psychologicznym należy przyjąć, że stereotypy pojawiają się także wewnątrz grupy (*ibidem*).

73 *Ibidem*, 116.

z egoistycznej chęci zatrzymania korzystnej informacji i niestaranności poznawczej u kogoś, kto dostarcza informacje do puli, cnota sprawiedliwości wobec świadectw staje się ich „partnerem” po stronie odbiorcy, przeciwdziałającym zagrożeniom wynikającym ze społecznych uprzedzeń, równie nieuchronnie pojawiających się w stanie natury, co egoizm i niestaranność poznawcza, jeśli tylko stan natury zinterpretujemy na podstawie realistycznej wizji ludzkiej psychologii⁷⁴.

A zatem schematyczna, w scenografii stanu natury, wizja sprawiedliwości wobec świadectw przedstawia ją jako korzystny epistemicznie mechanizm korygujący, nakierowany na efektywność poznawczej kooperacji. W historycznych i kulturowo bardziej wyrafinowanych okolicznościach zagrożenia, którym ona przeciwdziała, przyjmują bardziej złożone, poznawczo-moralne⁷⁵ formy. Fricker zwraca szczególną uwagę na trzy z nich: prewencyjną niesprawiedliwość wobec świadectw⁷⁶, czyli odmówienie komuś swoistego prawa głosu w przestrzeni praktyk poznawczych (np. historyczna dyskryminacja świadectw kobiet w opozycji do świadectw mężczyzn), uprzedmiotowienie⁷⁷, to jest odmówienie komuś statusu podmiotu poznawczego i traktowanie ewentualnie jedynie jako bezosobowego źródła informacji (np. historyczna dyskryminacja rasowa), oraz niesprawiedliwość hermeneutyczną⁷⁸, czyli wykluczenie z grupowej puli zasobów poznawczych, które umożliwiają niektórym członkom społeczności zrozumienie swojego własnego doświadczenia (np. ponownie, skierowane przeciwko kobietom wyobrażenia emocji i zdrowia psychicznego, podkreślające ich domniemaną predylekcję do braku równowagi, irracjonalności i hysterii).

Podsumowując, obie GU wykorzystują ideę stanu natury, aby odsłonić funkcje pełnione przez pewne zjawisko kulturowe, w tym wypadku praktykę społeczną polegającą na pozytywnym ocenianiu postaw i dyspozycji

74 *Ibidem*, 117–118.

75 Z tego powodu Fricker twierdzi, że sprawiedliwość wobec świadectw jest cnotą hybrydową, intelektualno-etyczną, ponieważ przeciwdziała złu, które rozpatrywane w aspekcie epistemicznym uderza w efektywność praktyk epistemicznych, a rozpatrywane w aspekcie etycznym, uderza w naszą podmiotowość. Przykładem tego pierwszego aspektu byłoby nieuprzedzone wysłuchanie zeznań nastolatka o przeszłości kryminalnej (bo mogą rzucić nowe światło na przestępstwo), przykładem zaś drugiego sytuacja, w której terapeuta traktuje narrację tego młodego człowieka „na serio”, ponieważ chce rozpocząć jego resocjalizację, dla której niezbędne jest nauczenie się przez niego, na czym polegają zwyczajne międzyludzkie relacje oparte na zaufaniu (*ibidem*, 120–128).

76 *Ibidem*, 130–131.

77 *Ibidem*, 131–146.

78 *Ibidem*, 147–169.

zorientowanych na prawdę i traktowaniu różnych form wierności prawdzie jako cnót. Celem tej praktyki okazuje się podtrzymywanie efektywności i stabilizacja poznawczego aspektu grupowej kooperacji. Funkcjonalne wyjaśnienie dotyczy schematycznej, prototypowej formy badanego zjawiska i następnie, co tutaj z powodu ograniczeń miejsca zasadniczo tylko wspominałem, jest otwarte na „bardziej dynamiczne” dookreślenie w kontekście realnej historii. To wyjaśnienie jest traktowane zarazem jako uzasadnienie. Dzieje się tak, ponieważ analizowane zjawisko jest oceniane jako pozytywne i zarazem, jak się wydaje z perspektywy przedstawionych narracji, jako konieczne czy też niemal konieczne rozwiązanie fundamentalnych wyzwań ludzkiej formy życia, indywidualnych i grupowych potrzeb związanych z kooperatywną naturą naszego gatunku.

W ostatniej części artykułu przedstawiam trzy podstawowe zarzuty wobec GU i pokazuję, w jaki sposób można na nie odpowiedzieć.

Zarzuty wobec genealogii uzasadniającej

Zarzut fikcji

GU wykorzystuje fikcję stanu natury oraz spekulatywne podejście do historii. Dlatego nie można jej z nią utożsamiać, a obecność fikcji może wzbudzić zrozumiałe zastrzeżenia wobec rzetelności GU jako metody, nawet jeśli w praktyce wykorzystuje ona realny materiał historyczny na późniejszym etapie konstruowanej narracji. W związku z tym, jak to ujmuje Williams, „To dobre pytanie, w jaki sposób fikcyjna narracja może cokolwiek wyjaśnić”⁷⁹, a także, przypomnijmy, uzasadnić. Brytyjski filozof przewidywał, że wobec GU można sformułować zarzut fikcji: jeśli metoda ta wykorzystuje fikcję, to nie może realnie spełniać swoich celów: wyjaśnienia i uzasadnienia badanego fenomenu kulturowego.

Warto na początku zwrócić uwagę, że fikcyjny charakter pewnej narracji, która ma ambicje eksplanacyjne, nie musi ich konieczne przekreślać. Oczywistym przykładem takiej sytuacji jest literatura piękna, na przykład klasyczne powieści z epoki realizmu psychologicznego takich autorów jak Henry James czy Lew Tołstoj, które starały się badać skomplikowane meandry ludzkiej psychiki środkami literackimi. Współczesna filozofia chętnie traktuje literaturę piękną jako swoiste laboratorium, które dostarcza wartościowych intelektualnie wglądów, szczególnie na

79 Williams, *Truth and Truthfulness*, 21.

gruncie etyki⁸⁰. Co więcej, fikcyjny charakter narracji może mieć różne formy. O ile fikcja koliduje ze znanymi nam prawami przyrody i naszą wiedzą o świecie, to jej eksplanacyjna użyteczność jest wątpliwa⁸¹, lecz jeśli taka kolizja nie zachodzi i w tym sensie fikcja jest prawdopodobna, to może być ona źródłem co najmniej prawdopodobnego wyjaśnienia; pokazuje, w jaki sposób analizowany fenomen kulturowy mógł się pojawić, a w ten sposób może przyczynić się do jego lepszego zrozumienia⁸².

Co więcej, możemy nie dysponować żadnym (bądź radykalnie lepszym) wyjaśnieniem. To prawda, że w ramach GU odwołujemy się do fikcji stanu natury, a jednym z motywów takiego postępowania może być to, że nie dysponujemy żadną poważną (empirycznie ugruntowaną) wiedzą na temat realnych przyczyn powstania badanego zjawiska, ponieważ leżą one w mrokach naszej prehistorii. Dokładnie z tego powodu w literaturze przedmiotu pojawia się sugestia, aby GU rozumieć jako formę rozumowania redukcyjnego, abdukcji⁸³. Mogłaby ona zostać potraktowana jako najlepsze możliwe wyjaśnienie badanego fenomenu w myśl schematu redukcyjnego $\{(p \Rightarrow q) \wedge q \Rightarrow p\}$: (P1), jeśli *X* powstał w prymitywnych warunkach jako odpowiedź na ludzkie potrzeby mająca własności [prostsza forma]-W1, [prostsza forma]-W2, itd., to zaobserwujemy współczesną, kulturowo wyrafinowaną formę *X*-a, która ma własności W1, W2 itd.; (P2) obserwujemy współczesną, kulturowo wyrafinowaną formę *X*, która ma własności W1, W2 itd.; (Wniosek) *X* powstał w prymitywnych warunkach jako odpowiedź na ludzkie potrzeby mająca własności [prostsza forma]-W1, [prostsza forma]-W2 itd.

Niemniej, główne powody zastosowania fikcji są nieco inne. Podkreśla się, że fikcja niewyrafinowanej społeczności zamieszkującej fikcyjny stan natury zostaje wprowadzona w pierwszej kolejności jako abstrakcja otwierająca możliwość stosowania funkcjonalistycznych wyjaśnień, a jako taka nie reprezentuje ona żadnej konkretnej ludzkiej grupy na konkretnym, bardzo wczesnym etapie procesu historycznego, lecz reprezentuje ona wszystkie ludzkie grupy i ich najbardziej podstawowe własności,

80 Anna Głąb, *Literatura a poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy krytyki literackiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016).

81 Chociaż, ponownie, można twierdzić, że realizujące nierealistyczne scenariusze narracje z gatunków *science fiction* czy *fantasy* pełnią funkcję laboratorium eksperymentów myślowych, nawet jeśli ich treść wymaga przy tym filozoficznej obróbki (Piotr Biłgorajski, „Eksperymenty myślowe w literaturze *science fiction*”, w: *Dialogi filozoficzno-literackie. Antologia tekstów*, red. Jolanta Prochowicz (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 16).

82 Williams, *Truth and Truthfulness*, 31–33.

83 Queloz, „How Genealogies Can Affect the Space of Reasons?”, *Synthese* 197 (5) (2020).

takie jak stadny sposób funkcjonowania, dążenie do przetrwania czy zdolność do komunikacji, bez których nie moglibyśmy sobie w ogóle wyobrazić ludzkiej formy życia⁸⁴. Jednocześnie, historycyzujący charakter tej abstrakcji nie jest przypadkiem i spełnia co najmniej dwa zadania. Po pierwsze, wymusza zwrócenie bacznej uwagi na ewolucję badanego zjawiska (na linii stan natury – prototyp – współczesna wersja), a przez to blokuje prymitywne wersje wyjaśnień funkcjonalistycznych, to znaczy takie, które projektują funkcjonalistyczną hipotezę dotyczącą pojawienia się prototypu na współczesną wersję, co jest błędem i stanowi ahistoryczne nadużycie⁸⁵. Po drugie, quasi-historyczna scenografia jest przydatna na późniejszych etapach GU. Jej wartość eksplanacyjna i wewnętrzna spójność znacznie wzrastają, jeśli już w punkcie wyjścia pozwala uchwycić dynamiczny charakter badanego fenomenu, co następnie umożliwi płynne przejście w kierunku analizy jego rzeczywistej historii⁸⁶. Jak to ujmuje Williams: „genealogia zatrzymuje fakt historyczny i funkcjonalistyczną abstrakcję we właściwych im miejscach”⁸⁷.

Zarzut błędu genetycznego

Według powszechnej wśród filozofów opinii nie można mieszać deskryptywnego kontekstu genezy (odkrycia) i normatywnego kontekstu uzasadnienia. Kausalna historia pewnego przekonania, idei czy praktyki społecznej nie ma bezpośredniego związku z ich prawdziwością, racjonalnością, zasadnością czy wartością, gdyż te oceniamy w ramach normatywnego porządku racji. Dla przykładu, czym innym jest śledzenie zawilej historii wyłaniania się reżimów demokratycznych, czym innym zaś argumentowanie, że jest to dobry/racjonalny porządek polityczny. Genealogia, która nie ma wyłącznie eksplanacyjnych celów i ma pretensje normatywne, wydaje się popełniać błąd genetyczny (ang. *genetic fallacy*), ponieważ zakłada, że geneza badanego zjawiska może mieć pozytywne (w przypadku GU) lub negatywne (w przypadku genealogii subwersywnej) konsekwencje w porządku racji⁸⁸. Może wspierać nasze przekonanie

84 Craig, *Knowledge and The State of Nature*, 2–5, 8–10); Fricker, *Epistemic Injustice*, 9–16; Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 9–16, 109–110; Williams, *Truth and Truthfulness*, 21–22, 30–32, 35, 38).

85 Williams, *Truth and Truthfulness*, 34–35.

86 *Ibidem*, 38–40; Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, 12–13.

87 Williams, *Truth and Truthfulness*, 35.

88 Colin Koopman, *Genealogy as a Critique. Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), 58–86; Queloz Matthieu, „How Genealogies Can Affect the Space of Reasons?”, *Synthese* 197 (5) (2020): 2005–2027.

o jego prawdziwości, racjonalności, zasadności czy wartości bądź też nim zachwiać. Jak silny jest to zarzut?

Nie jest jasne, czy jest to „śmiertelny” zarzut. Zauważa się, że istnieją konteksty, w których (przynajmniej niektóre) informacje o genezie mogą mieć znaczenie w porządku racji, widać to bowiem w co najmniej trzech typach przypadków rozumowań odwołujących się do genezy, które wydają się bez zarzutu. Pierwszy dotyczy niektórych praktyk społecznych. Na gruncie prawa i prawa kanonicznego pojawia się idea autorytetu, którego obowiązywanie jest jednoznacznie wyprowadzane z odpowiedniej genezy, przykłady to sukcesja w monarchii, władza wyłoniona w procedurze demokratycznej czy sukcesja apostołska. Drugi pojawia się na gruncie epistemologii za sprawą stanowiska określanego jako reliabilizm. Zwolennik reliabilizmu uważa, że możemy uznać pewne przekonanie za uzasadnione, jeśli powstaje ono na skutek rzetelnego procesu poznawczego, który w większości przypadków generuje prawdziwe przekonania, a związek pomiędzy przekonaniem i tym procesem ma nieakcydentalny, pozbawiony trafu epistemicznego charakter⁸⁹, czego paradygmatycznym przykładem byłoby przekonanie, że w niewielkiej odległości ode mnie stoi samochód, jeśli przyjąłem to przekonanie na skutek percepcji wzrokowej, w warunkach dziennego światła i sprawnie funkcjonującego aparatu wzrokowego. Trzeci wykorzystuje z kolei ideę rozumowania redukcyjnego, którą niedawno przywoływałem. Chodzi mianowicie o tzw. autoreferencyjną abdukcję, czyli rozumowanie, w ramach którego przyjmujemy, że najlepszym możliwym wyjaśnieniem pewnego zjawiska, np. powszechności przekonania, że na zewnątrz ludzkich umysłów istnieją fizyczne przedmioty, jest uznanie, że powstało ono na bazie rzetelnego, kognitywnego kontaktu z tymi przedmiotami. Jeśli nie dysponujemy zarazem co najmniej równie dobrym, konkurencyjnym wyjaśnieniem, to całość rozumowania można potraktować również jako uzasadnienie naszego przekonania⁹⁰. Te trzy typy można odwrócić, aby pokazać, kiedy genealogiczna krytyka nie podpada pod zarzut genetyczny. Zanegowanie, że mieliśmy do czynienia z demokratyczną procedurą lub rzetelnym procesem poznawczym, czy też pokazanie, że istnieją lepsze wyjaśnienia, to odwołania do genezy, które we wskazanych

89 Stanisław Judycki, „Epistemologia XX wieku: Przegląd stanowisk”, *Roczniki Filozoficzne* 46/47 (1998/1999); Duncan Pritchard, „The Genealogy of the Concept of Knowledge and Anti-luck Virtue Epistemology”, w: *Conceptions of Knowledge*, red. Stefan Tolksdorf (Berlin: de Gruyter, Berlin, 2012).

90 Chyba najbardziej znanym przykładem autoreferencyjnej abdukcji (redukcji) na gruncie filozofii jest kartezjański dowód na istnienie Boga, w którym Kartezjusz szuka najlepszego możliwego wyjaśnienia dla posiadanej we własnym umyśle idei Boga.

kontekstach mają znaczenie normatywne, to jest mogą służyć krytyce. Chociaż we wszystkich wymienionych sytuacjach, uzasadnień i krytyki, odwołujemy się do genezy i zarazem poruszamy w przestrzeni normatywnej, nie widać, przynajmniej *prima facie*, podstaw do formułowania zarzutu genetycznego⁹¹.

Jednak najważniejsza część odpowiedzi na zarzut błędu genetycznego wiąże się z wcześniejszymi uwagami na temat relacji pomiędzy genealogią i historią. Jak widzieliśmy, niekoniecznie najlepszym (i odrzuconym przez jej głównych reprezentantów) sposobem interpretacji GU jest uznanie, że jest to narracja dotycząca rzeczywistego historycznego kontekstu pojawienia się danego zjawiska. Mamy raczej do czynienia z pewną konwencją. Historyczująca scenografia ułatwia abstrakcyjne i ewolucyjne (dynamiczne) spojrzenie na badane zjawisko, wypracowanie jego modelu (prototypu) i uchwycenie jego funkcji na podstawie wiedzy na temat elementarnych i powszechnych, „strukturalnych” potrzeb oraz własności istot ludzkich. A zatem nie zachodzi tutaj o błędne pomieszanie genezy i uzasadnienia. W ramach GU poruszamy się w normatywnym kontekście uzasadniania, a uzasadnienie badanego X-a ma charakter funkcjonalny⁹².

Zarzut instrumentalizmu

Ostatnim zarzutem, który chciałbym przywołać, jest zarzut instrumentalizmu (antycypowany w rozważaniach Williamsa). Jest to w gruncie rzeczy zarzut dotyczący potencjalnie redukcjonistycznego charakteru GU, która odwołuje się do wyjaśnień funkcjonalistycznych, poszukując powiązanych z ludzkimi potrzebami celów, które miałyby realizować pojawiające się w stanie natury prototypy zjawisk kulturowych.

Należy w tym miejscu przypomnieć, że prototypy są rozumiane jako wstępne, schematyczne wersje aktualnych zjawisk kulturowych. Problem jednak w tym, że niektórym z tych aktualnych zjawisk, a w szczególności badanym przez reprezentantów GU ideom i dyspozycjom takim jak wiedza, wierność prawdzie czy sprawiedliwość epistemiczna, jesteśmy skłonni przypisywać autoteliczny, nieinstrumentalny charakter, mówimy tutaj o czymś „wyższego rzędu”, co bądź to traktowane jest przez nas jako wartość sama w sobie (jak sprawiedliwość epistemiczna), bądź to, w innym kontekście, generuje racje przekraczające porządek

91 *Ibidem*; Kevin C. Klement, „When is Genetic Reasoning Not Fallacious”, *Argumentation* 16 (2002): 386–398.

92 Queloz, *The Practical Origins of Ideas*, s. 49–52.

pragmatyczny (jak cnoty wierności prawdzie). Łatwo pokazać, że w tym miejscu instrumentalne wyjaśnienie i uzasadnienie natrafiają na problem analogiczny do znanych trudności utylitaryzmu regu⁹³. Z jednej strony, wyjaśnienie instrumentalne nie pozwala zrozumieć, dlaczego traktujemy *X*-a jako mającego wartość autoteliczną, „w pewnym celu” to inny rodzaj wyjaśnienia niż „dla niego samego”, z drugiej strony, jeśli poszukiwalibyśmy jakiejś funkcji drugiego rzędu, która byłaby spełniana pod warunkiem, że jesteśmy przekonani o autotelicznym charakterze *X*-a, to natrafiamy na problem niestabilności całej koncepcji. W wielu konkretnych przypadkach można bowiem pokazać, że ludzkie zachowania kierowane przekonaniem o autotelicznym charakterze *X*-a nie realizują tej metafunkcji i dalsze podtrzymywanie takiego przekonania, przy braku innego niż instrumentalne wyjaśnienia, staje się zagadkowe. Wydaje się, że zwolennik GU powinien dysponować jakąś odpowiedzią na ten problem.

W odpowiedzi na ten zarzut należy zrekapitulować kluczowe momenty metodologicznej refleksji nad GU z drugiej oraz ilustracji zastosowania GU z trzeciej części artykułu. Zwolennicy tej metody nie twierdzą, że to, co nieinstrumentalne, redukuje się do tego, co instrumentalne, przeciwnie, podkreślają, że chodzi o nieredukcyjne wyjaśnienie zjawisk, które z natury swojej przekraczają instrumentalny horyzont. Odślonięcie funkcji realizowanych przez (prototyp) zjawisko to nie to samo, co uznanie, że wyczerpuje się ono w tych funkcjach. Co więcej, wśród zwolenników GU panuje przekonanie, że funkcje przypisywane badanemu *X*-owi mogą być rzeczywiście skutecznie realizowane dopiero wtedy, gdy znikają one z pierwszego planu, tzn. nie są źródłem racji przywoływanych przez podmioty żyjące w kulturze, w której *X* organizuje ich życie. Należy przy tym precyzyjnie uchwycić naturę uzasadnienia, które formułuje się w ramach GU: nie jest to w pierwszej kolejności uzasadnienie dla jednostki i wobec jej jednostkowej sytuacji, które mogłaby ona przywołać w celu rozstrzygnięcia pewnej sytuacji praktycznej („powiniennem wybrać działanie *D*, ponieważ zaspokoi ono moją potrzebę, a jeśli nie zaspokoi, to nie powiniennem wybierać *D*”). Jest to raczej uzasadnienie „ramowe” i na poziomie kolektywnym. Odwołuje się do fundamentalnych potrzeb istot ludzkich, które wyrastają z ich stadnego, grupowego sposobu funkcjonowania, pokazując, że bez *X*-a byłby on trudny do wyobrażenia i niestabilny. W istocie, ludzka forma życia nie byłaby bez niego możliwa.

93 Williams, *Truth and Truthfulness*, 91–92.

Bibliografia

Książki i monografie

- Craig Edward, *Knowledge and The State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis* (New York: Oxford University Press, 1990).
- Foot Philippa, *Virtues and Vices and Other Essay in Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2002).
- Foucault Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, red. D.F. Bouchard, tłum. Donald F. Bouchard, Sherry Simon (New York: Cornell University Press, 1977/1996).
- Fricker Miranda, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics Of Knowing* (New York: Oxford University Press, 2007).
- Głąb Anna, *Literatura a poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy krytyki literackiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016).
- Hume David, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. Anna Hochfeld (Warszawa: PWN, 1962).
- Koopman Colin, *Genealogy as a Critique. Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013).
- Kymlicka Will, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. Andrzej Pawelec (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998).
- MacIntyre Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).
- Nietzsche Fryderyk, *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2003).
- Pijas Paweł, *Etyka i kontyngencja. Bernarda Williama projekt etyki antyteoretycznej* (Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2021).
- Queloz Matthieu, *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (New York: Oxford University Press, 2021).
- Szutta Natasza, *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* (Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2017).
- Williams Bernard, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (New Jersey: Princeton University Press, 2002).

Czasopisma

- Bevir Mark, „What is Genealogy?”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008): 263–275.
- Craig Edward, „The Practical Explication of Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 87 (1986/1987): 211–226.
- Faulkner Paul, „A Genealogy of Trust”, *Episteme* 3 (2007): 305–321.
- Fricker Miranda, „Scepticism and the Genealogy of Knowledge. Situating Epistemology in Time”, *Philosophical Papers* 37 (1) (2008): 27–50.
- Judycki Stanisław, „Epistemologia XX wieku: Przegląd stanowisk”, *Roczniki Filozoficzne* 46/47 (1998/1999): 6–66.

- Klement Kevin C., „When is Genetic Reasoning Not Fallacious”, *Argumentation* 16 (2002): 383–400.
- Koopman Colin, „Foucault’s Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008): 338–362.
- Kusch Martin, McKenna Robin, „The Genealogical Method in Epistemology”, *Synthese* 197 (2020): 1057–1076.
- Pieniążek Paweł, „Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault”, *Sztuka i Filozofia* 16 (1999): 37–58.
- Pijas Paweł, „Aretologiczna interpretacja (chrześcijańskiej) wiary religijnej”, *Roczniki Filozoficzne* 67 (1) (2019): 97–118.
- Prescott-Couch Alexander, „Genealogy and the Structure of Interpretation”, *Journal of Nietzsche Studies* 46 (2) (2015): 239–247.
- Queloz Matthieu, „How Genealogies Can Affect the Space of Reasons?”, *Synthese* 197 (5) (2020): 2005–2027.
- Srinivasan Amia, „Genealogy, Epistemology and Worldmaking”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 119 (2) (2019): 127–156.

Rozdziały w monografii

- Biłgorajski Piotr, „Eksperymenty myślowe w literaturze *science fiction*”, w: *Dialogi filozoficzno-literackie. Antologia tekstów*, red. Jolanta Prochowicz (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015).
- Craig Edward, „Genealogies and The State of Nature”, w: *Bernard Williams. Contemporary Philosophy in Focus*, red. Alan Thomas (New York: Cambridge University Press, 2007), 181–200.
- Dutilh-Novaes Catarina, „Conceptual Genealogy for Analytic Philosophy”, w: *Beyond The Analytic-Continental Divide. Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, red. Jeffrey A. Bell, Andrew Cutrofello, Paul M. Livingston (New York: Routledge, 2015), 75–108.
- Pritchard Duncan, „The Genealogy of the Concept of Knowledge and Anti-luck Virtue Epistemology”, w: *Conceptions of Knowledge*, red. Stefan Tolkdorf (Berlin: de Gruyter, Berlin, 2012), 159–177.

Magdalena Płotka

ORCID: 0000-0002-6993-2178

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Pragnienie Nieobecnego. Dynamika miłości i pragnienia w myśli Beatrycze z Nazaretu i Ryszarda od św. Wiktora

Desire for the Absent. The Dynamics of Love and Desire in the Thought of Beatrice of Nazareth and Richard of St. Victor

Abstrakt

Artykuł koncentruje się na trzech aspektach doświadczenia miłosnego pragnienia. Chcę pokazać, że po pierwsze średniowieczni autorzy mistyczni – Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu i inni – w analizie ludzkiej drogi do Boga przenieśli punkt ciężkości z zaspokojenia pragnienia Boga na sam akt pragnienia (Boga, tj. przedmiotu miłości). Po drugie dopuszczali oni możliwość, że doświadczenie duchowe może manifestować się w ciele, można go doświadczać zmysłowo i cielesnie. I po trzecie zauważyli, że pragnieniu miłości często towarzyszyły cierpienie oraz ból. Z ich rozważań wyłania się obraz dynamiki miłości i pragnienia: nieobecność przedmiotu, niezaspokojone pragnienie, cielesność i elementy cierpienia są ze sobą powiązane w ten sposób, że wszystkie tworzą aspekty doświadczenia afektywnego. Powyższe cechy są zatem aspektami jednego doświadczenia: pragnienie jest związane z nieobecnością przedmiotu, cielesne doświadczenie pragnienia często przybiera postać fizycznego bólu i cierpienia.

Charakterystyka trzech wymienionych aspektów – nieobecności przedmiotu pragnienia, roli cielesności w pragnieniu oraz obecności cierpienia w pragnieniu miłosnym – zostanie przedstawiona w trzech kolejnych częściach niniejszego artykułu.

Słowa kluczowe: pragnienie, przyjemność, doświadczenie mistyczne, Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu, filozofia średniowieczna

Abstract

The article focuses on three aspects of the mystical experience: first, I want to show that some medieval authors – Richard of St. Victor, Beatrice of Nazareth and others – shifted their focus from the satisfaction of the desire for God to the analysis of desire as such. Secondly, they allowed for the possibility that spiritual experience could manifest itself in the body and could be experienced sensually and corporeally. And thirdly, they noticed that the desire for love was often accompanied by suffering and pain. The absence of an object, unsatisfied desire, corporeality and elements of suffering are interconnected in such a way that they all constitute aspects of affective experience. All three constitute the aspects of a mystical experience: desire is associated with the absence of an object, the bodily experience of desire often takes the form of physical pain and suffering.

The characteristics of the three aspects – the absence of the object of desire, the role of corporeality and the presence of suffering in love desire – will be presented in the next three parts of this article.

Keywords: desire, pleasure, mystical experience, Richard of St. Victor, Beatrice of Nazareth, medieval philosophy

W swoim traktacie *De quatuor gradibus violentae caritatis* Ryszard od św. Wiktora opisuje dynamikę miłości. Miłość jest pragnieniem Ukochanego, pożądaniem i tęsknotą, które towarzyszą człowiekowi na jego drodze do spełnienia, tj. zjednoczenia z przedmiotem miłości. Pełne namiętności i udręki pragnienie – pisze Ryszard – kieruje się ku Bogu, ale też ku drugiemu człowiekowi¹. Jest to *amor ereos* – jak pisał w *De doctrina cordis* trzynastowieczny cysters Gerard z Liège – „wielka tęsknota połączona z nadmierną pożądlivością i utrapieniem myśli”².

1 Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, w: Hugh Feiss OSB (red.), *On Love: A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor* (Turnhout: Brepols, 2011), 282–283.

2 Guido Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis* (Leuven: Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995), 417: „Est autem amor eros magnum

Pełne pasji i namiętności pragnienie Ukochanego, niezależnie, czy skierowane jest do człowieka, czy też raczej jest to „miłość Nieba”³, psychologicznie i fenomenologicznie stanowią – Ryszard i Gerard są tu zgodni – to samo doświadczenie intensywnego oraz niespełnionego miłosnego pragnienia⁴.

To właśnie opisane przez Ryszarda i Gerarda pragnienie obiektu miłości jest przedmiotem niniejszego artykułu. Temat gwałtownego pragnienia i tęsknoty za Ukochanym był wątkiem poruszonym w średniowiecznej literaturze mistycznej lub szerzej – religijnej i duchowej. O ile autorzy scholastyczni opisywali doświadczenie kontaktu czy zjednoczenia z Bogiem w kategoriach zaspokojenia miłości i satysfakcji pragnień⁵, o tyle tacy autorzy jak chociażby Ryszard od św. Wiktora i Beatrycze z Nazaretu koncentrowali się na (emocjonalnym, psychologicznym, duchowym i zmysłowym) doświadczeniu relacji z Bogiem w sytuacji, w której przedmiot miłości jest jedynie dostępny częściowo, a miłość nie w pełni zaspokoja.

Artykuł koncentruje się na trzech aspektach doświadczenia miłosnego pragnienia. Chcę pokazać, że po pierwsze średniowieczni autorzy mistyczni – Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu i inni – w analizie ludzkiej drogi do Boga przenieśli punkt ciężkości z zaspokojenia pragnienia Boga na sam akt pragnienia (Boga, tj. przedmiotu miłości). Po drugie dopuszczali oni możliwość, że doświadczenie duchowe może manifestować się w ciele, można go doświadczać zmysłowo i cieleśnie.

desiderium cum nimia concupiscentia et afflictione cogitationum”. Zob. Travis A. Stevens, *Violent Lovesickness: Richard of St Victor, Beatrice of Nazareth, Hadewijch, and Angela of Foligno* (Massachusetts: Harvard University Cambridge, 2017), 59–60.

- 3 Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis*, 417.
- 4 Maurius Talos, „How can love be violent? Reflections on Richard of St. Victor's On the four degrees of violent love”, *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences* (2012): 64.
- 5 Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-łaciński przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989), 12–17. Źródłem dla tej idei jest z pewnością myśl św. Augustyna, który pisał, że tylko Bóg może być *fruendum*, celem samym w sobie, ponieważ tylko Bóg jest w stanie wypełnić ludzkie pragnienie, żadne z dóbr ziemskich nie może tego uczynić. Tomasz z Akwinu z kolei uważał, że ludzki umysł nie może zobaczyć Boga w tym życiu, ale na drodze cudownego wyjątku Bóg może oderwać ludzki umysł od zmysłów i dać mu pewien krótki wgląd w boską istotę. Zob. Bernard McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”, *Lo Sguardo – rivista di filosofia* 33 (2) (2021): 187–213; na temat przyjemności wypływającej z kontemplacji intelektualnej zob. M. Płotka, *Tomasz z Akwinu o przyjemności* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2021), 144–145; na temat przyjemności jako pełnego zaspokojenia pragnień zob. Severinus V. Kitanov, *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard* (New York: Lexington Books, 2018).

I po trzecie zauważyli, że pragnieniu miłości często towarzyszyły cierpienie oraz ból. Z ich rozważań wyłania się obraz dynamiki miłości i pragnienia: nieobecność przedmiotu, niezaspokojone pragnienie, cielesność i elementy cierpienia są ze sobą powiązane w ten sposób, że wszystkie tworzą aspekty doświadczenia afektywnego. Wyżej wymienione cechy są zatem składowymi jednego doświadczenia: pragnienie jest związane z nieobecnością przedmiotu, cielesne doświadczenie pragnienia często przybiera postać fizycznego bólu i cierpienia.

Charakterystyka trzech wymienionych aspektów – nieobecność przedmiotu pragnienia, rola cielesności w pragnieniu oraz obecność cierpienia w pragnieniu miłosnym – zostanie przedstawiona w trzech kolejnych częściach niniejszego artykułu.

Pragnienie: nieobecność przedmiotu pożądania

Średniowieczna teologia opisywała co najmniej dwa psychologicznie odmienne doświadczenia kontaktu z Bogiem. Według pierwszego ujęcia rezultatem zjednoczenia z Bogiem (w *visio beatifica*)⁶ było całkowite zaspokojenie pragnień, satysfakcja i pełnia szczęścia (*fruitio*). Korzeniami koncepcja ta sięga do myśli św. Augustyna, który twierdził, że tylko Bóg jest *fruentum*, tj. Bóg jest takim przedmiotem pragnienia, z którym zjednoczenie powoduje wygaszenie wszelkich pragnień i tęsknot ludzkiego serca i który przynosi najwyższe szczęście i rozkosz⁷. W drugim ujęciu rozpoznano takie doświadczenie relacji z Bogiem, które – z powodu faktycznej (a przynajmniej częściowej) nieobecności przedmiotu pragnienia – polegało na niezaspokojonym pożądaniu. Zwróćmy jednak uwagę, że podział ten nie sprowadzał się do prostej opozycji między z jednej strony szczęściem w obliczu pełnego zjednoczenia z Bogiem, a z drugiej – tęsknotą spowodowaną nieobecnością Boga. Średniowieczni autorzy próbowali pokazać raczej, jak nieobecność przedmiotu pragnienia (Boga) staje się katalizatorem przeżywania przyjemności obejmującej zróżnicowane i bogate spektrum stanów afektywnych, emocjonalnych, duchowych, a nawet cielesnych. W skrócie: opisy przeżyć duchowych dokonane przez mistyków sugerują, że pragnienie powstałe na skutek dystansu kochającego wobec Ukochanego może stać się samo w sobie źródłem przyjemności i rozkoszy.

6 *Ibidem*.

7 Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis*, 417.

Bernard McGinn sugeruje, że zmiany polegające na przeniesieniu punktu ciężkości w analizie z satysfakcji na sam akt pragnienia dokonały się w XII wieku⁸. Ich źródeł należy upatrywać w środowisku cystersów oraz wiktorynów, a w okresie późniejszym refleksja nad pragnieniem obecna była w twórczości np. Mistrza Eckharta⁹. Średniowieczni autorzy koncentrowali się zatem na samym pragnieniu. Na przykład Ryszard od św. Wiktora, analizując miłość do Boga, koncentrował się przede wszystkim na jej aspekcie „pożądanym”. Płonąć z miłości to płonąć z pożądania – pisał wiktoryn¹⁰. Podobnie w koncepcji ekstazy mistycznej Williama z St. Thierry zawarty jest element oczekiwania, tęsknoty i pożądania wybiegającego w przód. Uważał on, że w rozkoszy ekstazy duży rolę odgrywa tęsknota za tym, co nadejdzie w przyszłości¹¹.

8 O ile faktycznie główną inspiracją dla przeniesienia punktu ciężkości w myśli średniowiecznych mistyków na sam akt pragnienia i tęsknoty była myśl Ryszarda od św. Wiktora, o tyle należałoby pamiętać, że sam Ryszard zaczerpnął wiele wątków z myśli Pseudo-Dionizego Areopagity. Dionizyjska teologia negatywna skłoniła do postawienia pytania: Co to znaczy pragnąć i kochać Boga, który z samej swej istoty jest ontycznie transcendentny, a w konsekwencji poza granicami ludzkiego poznania? Mówiąc ogólniej, w jakim sensie można mówić o pragnieniu tego, co z samej swej istoty jest transcendentne i niepoznawalne? (zob. Magdalena Płotka, „Afektywna droga do Boga w ujęciu Bonawentury”, *Rocznik Tomistyczny*, 12 (2023) 1, 128). Wpływ myśli Areopagity na środowisko wiktorynów i cystersów (przede wszystkim na Bernarda z Clairvaux), a następnie na mistyków (przede wszystkich reprezentujących nurt mistyki niderlandzkiej, zob. John Arblaster, Rob Faesen (red.), *Mystical Anthropology Authors from the Low Countries* (Abingdon: Routledge, 2017)) uformował intelektualną atmosferę, która sprzyjała twórczości takich postaci jak Beatrycze z Nazarethu, Hadewijch z Antwerpii, Mechtild z Magdeburga i wielu innych autorów reprezentujących nurt mistyki chrześcijańskiej. Wspólną cechą twórczości tych autorów była koncentracja na pragnieniu, niespełnieniu, tęsknocie. Warto również wspomnieć, że twórczość mistyków niderlandzkich i niemieckich jest współcześnie przedmiotem krytycznej analizy feministycznej i psychoanalitycznej. Współcześni badacze koncentrują się przede wszystkim na takich problemach jak konstytuowanie przedmiotu pragnienia, transgresja aktu pragnienia, itp. Zob. Amy Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays: Mysticism, History, and the Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 2016); Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); Louise Nelstrop, Simon D. Podmore (red.), *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical* (London: Routledge, 1967).

9 McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”: 193.

10 „Nie sądzisz, że serce wydaje się być przekłute, kiedy ogniste żądło miłości penetruje umysł do cna jego bycia i przebija jego afekt tak bardzo, że nie jest on w stanie powstrzymać lub ukryć wrzenia jego pożądania? Płonie pożądaniem; aż kipi z uczucia.” Zob. Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, 276–277.

11 Wilhelm von Saint Thierry, „Expositio super Cantica Cantorum”, w: Paul Verdeyen (red.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia, Pars II* (Brepols: Turnhout 1997), 128.

Akcent na pożądanie i pragnienie jest skutkiem wpływu, jaki na teksty np. mistyków wywarła myśl Pseudo-Dionizego Areopagity¹². Powstała na gruncie jego filozofii teologia apofatyczna ugruntowała koncepcję Boga (przedmiotu pragnienia) jako nieobecnego, nieosiągalnego, wobec którego dystans był źródłem zarówno niezaspokojonych pożądań, tęsknoty i cierpień, jak i nieskończonej przyjemności i rozkoszy¹³. Punktem wyjścia średniowiecznych mistyków było pytanie o doświadczenie tego, co niedostępne, nieznanne i niepoznawalne: czy takie doświadczenie może być źródłem przyjemności?¹⁴

Jedną z autorek, w twórczości których uczucie pożądania w doświadczeniach religijnych wysuwa się na plan pierwszy, była Beatrycze z Nazaretu (Beatrijs van Nazareth)¹⁵. Swoje refleksje zawarła w *De zeven mantieren van minne*¹⁶, traktacie oryginalnie napisanym w języku flamandzkim¹⁷. Jest to najstarsze dzieło o tematyce duchowości spisane w tym języku¹⁸.

Beatrycze pisze, że rozwój duchowy jest dynamiczną relacją z Minne¹⁹, celem jest afektywne z Nim zjednoczenie. Opisuje siedmioetapową

12 Zob. Sarah Coakley, Charles M. Stang (red.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009).

13 Stevens, *Violent Lovesickness*, II; na temat afektywnych interpretacji Pseudo-Dionizego Areopagity zob. Robert Glenn Davis, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure* (New York: Fordham University Press, 2017).

14 Amy Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays. Mysticism, History and the Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 2016), 14.

15 Beatrycze z Nazaretu urodziła się w 1200 roku w rodzinie mieszczańskiej w Tienen (w dzisiejszej prowincji Brabancji Flamandzkiej w Belgii). Kształciła ją matka Gertruda, która zmarła w 1207 roku. Po śmierci matki Beatrycze uczyła się u *mulieres religiosae*, tj. beginek zamieszkałych w wiosce Zoutleeuw. W wieku 10 lat wstąpiła do stanu duchownego jako oblatka w zgromadzeniu siostr benedyktynek w Bloemendaal, które prowadziły tam szkołę. Ze swoją rodziną przeniosła się w 1236 do Nazareth w Lier, gdzie została zakonnicą cysterską. Została przeoryszą w 1237, zmarła 29 sierpnia 1268. Zob. Marek Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002), 153. Bernard McGinn wskazuje, że Beatrycze należała do środowiska późnośredniowiecznych kobiet-mistyczek, do którego należały również m.in. Hadewijch z Antwerpii oraz Mechtilde z Magdeburga. Środowisko to charakteryzowała twórczość opisująca porywy miłości (*raptus*) jako element doświadczeń mistycznych. Zob. McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”, 199–200.

16 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey: Beatrice of Nazareth's "Seven Ways of Minne." Mystical Process and Mystagogical Implications* (Leuven: Peeters, 2013).

17 Stevens, *Violent Lovesickness*, 43.

18 Zob. rozdział „Beatrice of Nazareth” zawierający szczegółowe informacje biograficzne na temat Beatrycze: Jerome Kroll, Bernard Bacrach, *The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics* (New York–London: Routledge, 2005), 146–160.

19 „Minne” jest średnioniderlandzkim terminem oznaczającym „miłość”. Jest to także najczęstszy sposób, w jaki Beatrycze odnosi się do Boga, w szczególności do Chrystusa. Nazywanie Chrystusa „Minne” jest relacyjne, ponieważ oznacza zarówno samego

duchową drogę, której poszczególne etapy są zhierarchizowane. Beatrycze używa metafory wznoszenia się po poszczególnych stopniach. Tym jednak, co zakłóca ten łańcuch do zidentyfikowania schemat literatury duchowej, jest występowanie dialektyki obecności i nieobecności, zjednoczenia i podziału. Minne przyciąga duszę i ją powstrzymuje, ożywia i uśmierca, uzdrawia, a następnie zadaje rany. Beatrycze opisuje dialektyczną naturę Minne, jest on wymykającym się i nieuchwytnym przedmiotem pragnienia²⁰.

Pożądanie (pragnienie) rozpoczyna cały proces i jest pierwszym wstępnym krokiem, a także siłą motywującą, która towarzyszy duszy na całej trasie. „Dobra dusza pragnie spędzić całe życie w tym pragnieniu, pracować w tym pragnieniu, wzrastać i wspinać się na najwyższe szczyty Minne i ku bardziej intymnej wiedzy o Bogu, dopóki nie osiągnie doskonałości” – pisze Beatrycze²¹. Choć pożądanie jest pierwszym i wstępnym krokiem duszy do Boga, towarzyszy stale i nieustannie jako siła wznosząca duszę ku Minne, jest obecne na każdym z etapów duchowej wędrówki. Dodatkowo, o ile dusza pragnie intymności i bliskości z Minne, pożądanie jest tym, dzięki czemu ściśle zespolenie z Minne jest możliwe. Beatrycze pisze, że pożądanie jest tak intensywne, że staje się bolesne. Dusza poddana jest szerokiej gamie afektywnych dyspozycji, od radości do smutku, od ekscytacji do spokoju.

Przyjemność ucieleśniona

Mistyczna droga ku Absolutowi, której szczytem było doświadczenie kontemplacyjne, zakorzeniona w tradycji platońskiej i neoplatońskiej była przede wszystkim drogą odrywania się od ciała²². Chrześcijańskie opisy duchowej drogi ku Bogu nawiązujące do tej tradycji opisują zjednoczenie z Bogiem jako radykalnie odcieleśnione. Jednakże wbrew doktrynie Augustyna (zgodnie z którą prawdziwe zjednoczenie z Bogiem następuje dopiero wówczas, gdy dusza jest oderwana od ciała) można w średniowiecznej myśli filozoficznej i teologicznej wskazać koncepcje kładące szczególny nacisk na udział ciała w doświadczeniu zjednoczenia

Chrystusa, jak i wzajemną relację między Bogiem a człowiekiem. Użycie przez Beatrycze terminu „Minne” sprawia, że wskazać różnicę między Minne jako Chrystusem a minne jako miłością, ponieważ rękopisy średnioniderlandzkie nie stosują kapitaly w celu zaznaczenia tej różnicy. Stevens, *Violent Lovesickness*, 43.

20 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 57, 59.

21 *Ibidem*, 23.

22 Platon, *Uczta* 209e-211b.

z Bogiem²³. Chrześcijańscy mistycy opisywali cielesne doświadczenie jako integralną część doświadczenia mistycznego²⁴. Opisy te dotyczyły w szczególności przyjemności duchowej tak intensywnej, że obejmowała ona również ciało oraz manifestowała się w ciele.

Wsparcia chrześcijańskim autorom przy identyfikacji cielesnych symptomów miłosnego pragnienia udzieliła ówczesna literatura medyczna. Wspomniany we wstępie Gerard z Liege sporządza listę fizycznych objawów, których obecność pozwala na diagnozę „choroby z miłości”. Te objawy *amor ereos* obejmują: bełkotliwą mowę, suchość członków ciała, zapadnięte oczodoły, suche i pozbawione łez oczy lub – wręcz przeciwnie – zalew łez, niestabilny puls, depresję i obsesyjne myśli o ukochanym, ostatecznie – szaleństwo²⁵. Przywołajmy jeden z fragmentów traktatu Beatrycze z Nazaretu, opisujący wpływ pragnienia Minne, wspomina on część symptomów z listy Gerarda: „[Dusza] sądzi, że wszystkie jej naczynia krwionośne pękają, że jej krew się gotuje, że jej kości i szpik się rozplywa, kości słabną, pierś płonie, a gardło wysycha w taki sposób, aby twarz i wszystkie członki poczuły ciepło bijące od wewnątrz i doświadczyły szaleństwa²⁶.”

Ryszard od św. Wiktora, opisując w *De quatuor gradibus violentae caritatis* wznoszącą się miłość do Boga, pisze o jękach i głębokich, długich oddechach (*profunde ingemiscens et longa suspiria trahens*), bladej twarzy

23 Wśród badaczy rozpowszechniła się teza (utrwalona przez perspektywę feministyczną), że idea udziału ciała w duchowej przyjemności obecna była przede wszystkim w twórczości średniowiecznych kobiet-mistyczek. Pisały na ten temat m.in. Amy Hollywood, Julie B. Miller, Louise Nelstrop, Elizabeth Alvilda Petroff i in. Można jednak wskazać na obecność tych wątków również w twórczości mężczyzn, argumentując tym samym, że koncepcja powiązania duchowości z cielesnością nie była realizowana jedynie przez kobiety, raczej była uniwersalną charakterystyką doświadczenia religijnego. Zob. Rob Faesen, „Embraced in the Fathomless Love”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 12.

24 *Ibidem*: 11.

25 Hendrix, *Hugo de Sancto Caro's traktat De doctrina cordis*, 419: „Primum signum est quod amorosi multa concipiunt sed pauca loquuntur et etiam proferunt imperfecte. Secundum signum amoris extatici est dessiccatio membrorum. Tertium signum amoris extatici est concauitas oculorum. Quartum signum amoris extatici est siccitas oculorum, carentia lacrimarum nisi fletus adveniat ex parte rei dilecte. Quintum signum amoris extatici est pulsus inordinatus. Sextum signum amoris extatici est profunda cogitatione et sollicitudo versa ad interior, ita quod talis amorosus gerere videtur imaginem dormientis qui euigilari non potest nisi cum de re amata fit ei intentio. Septimum signum amoris extatici est quod animus tali amori subiectus cum videt rem rei amate similem quasi insanire videtur”.

26 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 37, 39.

(*vultus pallens*) oraz gorączce w ciele (*febricitantium*)²⁷. W podobnym duchu pisał też Jan Ruusbroec (zm. 1381), niderlandzki mistyk pozostający pod wpływem Mistrza Eckharta. Opisywał zmysłową rozkosz i duchowe upojenie (*gheestelijcke dronkenheit*), mające źródło w Bogu i wielkie do tego stopnia, że prowadzi ono do niestandardowych reakcji behawioralnych (takich jak śpiew, płacz, bieganie, skakanie i taniec)²⁸. Ruusbroec wychodzi z założenia, że doświadczenie mistyczne odczuwane na najbardziej fundamentalnym poziomie bycia obejmuje całego człowieka, w tym także jego ciało²⁹. Intensywne przeżycie wzajemnego spotkania między Bogiem a duszą – doświadczenie transcendentalnej miłości – wywołuje też pełną miłości reakcję duszy. Miłość jest wszechobejmująca, a co za tym idzie – żąda odpowiedzi od każdego aspektu ludzkiej egzystencji. Miłość jest kompletna w tym sensie, że implikuje każdą ludzką zdolność, ponieważ występuje na poziomie samego „bycia”. Obejmuje również ciało – konkluduje Ruusbroec³⁰. Ciesną przyjemność Ruusbroec opisuje jako konsekwencję „przyjemności bycia”, którego źródłem jest *minne*³¹.

Wśród autorów opisujących, jak mistyczna duchowa rozkosz manifestuje się w ciele, warto wymienić również Bonawenturę. Jego wizja w jaki sposób szczyt duchowej (afektywnej) przyjemności manifestuje się w ciele znajduje się w traktacie *Legenda maior*, będącym opisem życia św. Franciszka. Ostatni, siódmy etap duchowej drogi Franciszka ukazuje jego ekstatyczną seraficką wizję pozostawiającą na ciele śmierć, którą przechodzi w Chrystusowej pasji³². Bonawentura opisuje Franciszka jako przenikniętego głęboko miłością do Boga, jest on prowadzony przez swój

27 Ryszard opisywał miłość do Boga, która wznosi się przez cztery stopnie, manifestowaną w ciele następująco: „Sed ecce ad illum amoris gradum redimus quem primo loco posuimus, et vulnerantem jam diximus. Nonne tibi corde percussus videtur, quando igneus ille amoris aculeus mentem hominis medullitus penetrat, affectumque transverberat, in tantum ut desiderii sui estus cohibere vel dissimulare omnino non valeat? Desiderio ardet, fervet affectu, estuat, anhelat, profunde ingemiscens et longa suspiria trahens. Haec tibi anime vulnerate certa sint signa, gemitus atque suspiria, vultus pallens atque tabescens. Febricitantium itaque more qui hoc typo vexantur nunc acrius uruntur, nunc occupationum suarum occasione aliquantulum recreantur”. Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, 276–277.

28 Zob. McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”: 202

29 Faesen, „Embraced in the Fathomless Love”: 15.

30 *Ibidem*: 16.

31 *Ibidem*: 19.

32 Davis, *The Weight of Love*, 116; Bonaventura, *Legenda Maior*, w: S. *Bonaventurae opera omnia*, vol. 10: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* (Florentia: Quaracchi, 1941), 545.

naturalny afekt³³. Ostatnim etapem tej drogi jest wizja Franciszka, w której jego ciało i widoczne na nim ślady Chrystusowej Pasji są kulminacją afektywnego zjednoczenia. Można zadać jednak pytanie: w jaki sposób duchowy afekt kulminację osiąga w cielesności? Afekt jest siłą, za sprawą której kochającego i kochany (podmiot i przedmiot miłości, w tym wypadku dusza i Bóg) są złączeni w jedno w ten sposób, że kochający (dusza) przekształcany jest przez i w kochanego. W efekcie, podmiot staje się przedmiotem, kochający staje się kochanym, poruszany staje się poruszającym³⁴. Duchowa głęboka miłość Franciszka jest widoczna, zmanifestowana na powierzchni jego ciała, ponieważ tak zjednoczył się ze swoim przedmiotem pragnienia i miłości (Chrystusem), że stał się niejako Nim samym, przybierając ślady Chrystusowej Pasji na swoim ciele. Oznaczone znakami Chrystusowej Pasji ciało Franciszka jest tekstem, wskazującym pogodzenie i pojednanie ducha i ciała³⁵. W sposób paradygmatyczny dla późnośredniowiecznych afektywnych dewocyjnych praktyk i refleksji, afekt, czyli miejsce ekscesu duszy zmierzającego do Boga, jest dla Bonawentury miejscem wewnętrznej „inności”, „obcości”, ponieważ znajduje się całkowicie poza zasięgiem działań intelektu. To miejsce jest nieznanie duszy i jednocześnie tak bliskie i intymne jak ciało, z którym jest złączona.

Zarówno Bonawentura, jak i Jan Ruusbroeck dostrzegli, że najgłębsze i najbardziej intymne spotkanie z Bogiem może być opisane przy użyciu terminów odnoszących się do cielesności, sugerując tym samym, że ciało, jako takie, może być miejscem spotkania z Bogiem³⁶.

Przyjemność i ból

Bernard z Clairvaux, utożsamiając kontemplację z ekstazą, opisywał ją w kategoriach odpoczynku, spokoju, snu (*quies, otium*)³⁷. Ekstaza jest dla Bernarda wyjściem poza siebie, ale też doświadczeniem

33 Bonawentura na poziomie językowym używa strony biernej i czynnej: Franciszek (czynnie) pożąda Boga i jest przez to samo pożądanie prowadzony, zob. Davis, *The Weight of Love*, 119.

34 Bonawentura, *Legenda Maior*, 529.

35 „The spiritual depth of Francis’s compassion is at the same time the porous and protruding surface of his body. Marked with the signs of Christ’s passion, Francis’s body is a text, indicating the reconciliation of spirit and flesh, inner and outer”. Davis, *The Weight of Love*, 128.

36 Faesen, „Embraced in the Fathomless Love”: 10.

37 Zob. McGinn, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”: 192.

prawdziwego odpoczynku, w którym dusza „zasypia słodko w objęciach Ukochanego”³⁸. Mający swoje źródło w twórczości św. Augustyna obraz zjednoczenia z przedmiotem pragnienia konotuje spokój, bezruch, stabilność, pokój³⁹.

Średniowieczna refleksja teologiczna i filozoficzna nakreśliła również odmienny obraz drogi do Boga i zjednoczenia z Nim. W opozycji do Augustyńskiego obrazu spokoju i ciszy autorzy tacy jak Ryszard od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu czy Hadewijch z Antwerpii dostrzegli, że przyjemność obcowania z Bogiem (przedmiotem pragnienia) zabarwiona jest bólem, cierpieniem, męką, niekiedy wręcz przemocą. Obraz ten radykalnie różni się od Augustyńskiej wizji, a inspiracją dla jego powstania były fragmenty *Pieśni nad pieśniami*, w której poetycko opisano „chorobę miłości”⁴⁰. Wyrażenie to sugeruje, że immanentnym emocjonalnym, psychologicznym i duchowym aspektem miłości jest cierpienie, ból, choroba. Jednym ze źródeł „choroby miłości” jest dystans wobec Ukochanego, Jego nieobecność, a w konsekwencji brak zaspokojenia miłosnego pragnienia⁴¹.

O ile jednak „choroba miłości” i jej skutki były dobrze znane w duchowości pierwszego tysiąclecia dzięki ogromnej liczbie komentarzy do *Pieśni nad pieśniami*, o tyle aż do roku 1173 nikt nie opisał „choroby miłości” w ramach systematycznego podejścia⁴². Ryszard od św. Wiktora w swoim oryginalnym traktacie bada dynamikę miłości – najbardziej podstawowego i najpotężniejszego ze wszystkich ludzkich popędów – rozumianej zarówno jako relacja między kochankami, jak i miłość między Bogiem a człowiekiem. Ryszard dokonuje nieoczekiwanej transformacji teologicznego języka miłości, interpretując go w kategoriach empirycznej dynamiki relacji międzyludzkich⁴³. Opisuje cztery stopnie miłości, miłość

38 *Ibidem*: 193.

39 Augustyn, *Wyznania* I, 1, tłum. Z. Kubiak (Warszawa; Instytut Wydawniczy Pax, 1992), 27. Louise Nelstrop, „Introduction: Searching for Soul Rebels: Christian Mysticism and Pleasure after Augustine”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 3–9.

40 Pnp 2,5: „Posilcie mnie plackami z rodzynek, wzmocnijcie mnie jabłkami, bo jestem chora z miłości”. Biblia Tysiąclecia (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1996).

41 Na temat średniowiecznych koncepcji miłości i jej aspektów opracowanych w ramach komentarzy do *Pieśni nad pieśniami* zob. Ann W. Astel, *The Song of songs in the Middle Ages* (London: Cornell University Press, 1990); Michael Casey, *Athirst for God: spiritual desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of songs* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988).

42 Maurius Talos, „How can love be violent? Reflections on Richard of St. Victor's On the four degrees of violent love”, 63.

43 *Ibidem*: 64.

może być skierowana do kochanka lub do Boga, ale fenomenologicznie jest to to samo doświadczenie.

Oto jak Ryszard opisuje miłość: „Oto widzę niektórych rannych, niektórych związanych, niektórych marniejących, niektórych omdlewających, a wszystko to z miłości. Miłość rani, Miłość wiąże, miłosierdzie osłabia, a miłosierdzie powoduje omdlenie”⁴⁴. Miłość ma następujący przebieg (według jej czterech stopni): na samym początku miłość odczuwalna jest jako rana, „która – jak pisze Ryszard – przeszywa duszę i sprawia, że płonie gorączkowym pragnieniem ukochanej osoby”⁴⁵. Potem przychodzi miłość wiążąca, która powoduje, że kochający całkowicie zaabsorbowany jest myślą o ukochanym. Ryszard porównuje miłość wiążącą do związanego i niezdolnego do ucieczki jeńca wojennego, zestawia ją też z chorobą⁴⁶. Następny etap miłości jest tak naprawdę stanem tyranii, w którym miłość nakazuje wykluczyć wszystko prócz ukochanego⁴⁷. Na czwartym stopniu miłość jest tak wszechogarniająca, pochłaniająca i intensywna, że powoduje omdlenie, a nawet śmierć. Ryszard twierdzi, że czwarty stopień nie jest spełnieniem miłości, ponieważ nawet na tym ostatnim stopniu miłość jest ustawicznym pragnieniem, niemożliwym do zaspokojenia⁴⁸.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 „Itaque sicut ille qui lecto decubat, vel quem catena coercet, ab eo loco quo addicti sunt elongari non possunt, sic utique qui ab hoc secundo violente caritatis gradu absorptus est, quicquid agat, quocumque se vertat, ab illa una et intima sollicitudinis sue cura avelli non potest.” Richard of St. Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, red. Gervais Dumeige (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1955), 133.

47 „Sed quis hujus affectus tyrannidem digne describat: quomodo omne desiderium expellit, quomodo omne stadium excludit, quomodo omne exercitium violenter opprimit quod sue concupiscentie deservire non prospicit?” *Ibidem*: 135.

48 Ryszard porównuje pożądanie/ tęsknotę z miłości do Boga i do człowieka: schemat i struktura pragnienia są takie same, każdy z nich składa się z czterech stopni. Im wyższy stopień miłości do Boga, tym pożądanie jest doskonalsze, a im wyższy stopień miłości do człowieka, tym bardziej niewłaściwe staje się pożądanie. Czwarty stopień miłości do Boga jest najdoskonalszy, a pierwszy jest najgorszy, czwarty stopień pożądania do człowieka jest najgorszy, a pierwszy jest właściwy (s. 36–37). Richard of St. Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, red. Gervais Dumeige (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1955), 145: „Hi quatuor amoris gradus aliter se habent in affectibus divinis, atque aliter se habent in affectibus humanis, omnino aliter atque aliter se habent in desideriiis spiritalibus et in desideriiis carnalibus. In desideriiis spiritalibus quanto major tanto et melior; in desideriiis carnalibus quanto est major tanto et pejor. In affectibus divinis ipse qui summus idem et precipuus. In affectibus humanis ille qui summus ipse est et pessimus. In humanis sane affectibus primus potest esse bonus, secundus absque dubio est malus, pejor tamen est tertius, quartus autem est pessimus.”

Obrazowe opisy miłosnych przeżyć, które składały się zarówno z przyjemności, jak i bólu i cierpienia, znajdziemy również u kobiet-mistyczek. Na przykład Hadewijch z Antwerpii wspomina, że duchowa przyjemność i radość często współwystępuje z torturami, cierpieniem i szaleństwem⁴⁹. Beatrycze w traktacie *De zeven manieren van minne* opisuje afektywne doświadczenia obejmujące zarazem radość i ból⁵⁰: „duch jest całkowicie i całkowicie zanurzony w Minne, ciało upada, serce topnieje i cała jego siła jest zredukowana do zera. Jest tak pokonany przez Minne, że ledwo może utrzymać siebie i to często traci kontrolę nad swoimi członkami i wszystkimi zmysłami”⁵¹. Kombinacja miłości i przemocy (gwałtu) powoduje jednocześnie niepokój i rozkosz, ale przede wszystkim wszechogarniającą radość.

Można zadać tu pytanie: dlaczego zjednoczenie z Bogiem jest źródłem bólu i cierpienia? Źródła cierpienia mogą być dwojakie – podpowiada Beatrycze. Z jednej strony przyczyną cierpienia jest samo pragnienie, ból spowodowany jest nieobecnością Minne. Z drugiej strony jednak Beatrycze sugeruje, że źródłem duchowych i cielesnych cierpień może być doświadczenie samej Minne⁵².

Julie B. Miller argumentuje, że współobecność opozycyjnych kategorii bólu i przyjemności konstruuje nowe znaczenie: „Ból jest tym, co jest rozkoszne, przyjemność jest tym, co wynika z bólu. Dwuznaczność i konflikt między tymi dwoma terminami może z pewnością rozmazać granice dualistycznych kategorii”⁵³.

Zakończenie

Tym, co charakterystyczne jest dla Ryszarda od św. Wiktora, Beatrycze z Nazaretu, Hadewijch z Antwerpii, Jana Ruusbroeca i innych autorów, to dystans wobec przekonania, że źródłem przyjemności (nie

49 Julie B. Miller, „Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 15 (2) (1999): 451. Zob. Elizabeth Petroff, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism* (New York: Oxford University Press, 1994).

50 Stevens, *Violent Lovesickness*, 54.

51 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 39.

52 Stevens, *Violent Lovesickness*, 55.

53 They have taken on a whole new meaning. Pain is that which is also delightful; pleasure is that which results from excruciating pain (...) this ambiguity and conflation of terms may certainly «disrupt» the boundaries of dualistic categories” Miller, „Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”: 45.

tylko w doświadczeniu mistycznym, ale też szerzej, tj. w doświadczeniu miłosnym) może być jedynie zjednoczenie z przedmiotem miłości oraz zaspokojenie pragnienia miłości. Przeciwnie, na podstawie przytoczonych w niniejszym artykule fragmentów pism można postawić wniosek, że ich autorzy rozpoznali sytuację, w której nieobecność przedmiotu powoduje jego pragnienie, które następnie staje się źródłem przyjemności i rozkoszy. Trafnie opisuje to Travis A. Stevens, sytuując doświadczenie obcości, nieosiągalności i dystansu przedmiotu pragnienia w centrum opisów mistycznej rozkoszy⁵⁴. Okazuje się zatem, że zjednoczenie z przedmiotem miłości (z Bogiem) nie jest koniecznym warunkiem przyjemności. Beatrycze z Nazaretu trafnie opisała to doświadczenie, twierdząc, że osią ludzkiego życia jest pragnienie, a pożądanie paradoksalnie – nie zaspokojenie – jest płaszczyzną ludzkiego odniesienia do przedmiotu miłości (Minne).

Określając ziemską kondycję człowieka pragnienie manifestuje się w cielesnych symptomach – pisał m.in. Ryszard od św. Wiktora. Co więcej, niezaspokojone i nieukozone pragnienie (miłość do Boga) to źródło nie tylko spokoju i słodyczy, ale także cierpienia i bólu⁵⁵. O ile pożądanie duszy jest z istoty niezaspokojone⁵⁶, o tyle brak zespolenia z przedmiotem pragnienia i miłości (Bogiem) powoduje „agonię” duszy – opisuje Beatrycze⁵⁷. Źródłem bólu duszy jest nieobecność Minne, ból ten może zostać usunięty w zjednoczeniu po śmierci⁵⁸. Dlatego też na ostatnim stopniu pragnienie duszy jest tak intensywne, że ostatecznie przekształca się ono w pragnienie śmierci. Jedynym zatem sposobem na uwolnienie się od cierpienia – relacjonuje Beatrycze – jest śmierć⁵⁹.

Bibliografia

-
- 54 „(...) explore the full implications of yearning for a God who is in heaven, and whose absence wounds them” (...) tracing hot desire and cold abandonment, and even the despair that leads to a willingness to fight back against God on the battlefield of love”. Stevens, *Violent Lovesickness*, 11.
- 55 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 302: „all life is hellish, misfortune and affliction because of the horror of this dreadful desire, a desire which the soul has no power to satisfy, nor appease, nor calm”.
- 56 Miller, “Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”: 34.
- 57 Jos Huls (red.), *The Minne-Journey*, 33.
- 58 *Ibidem*, 63.
- 59 *Ibidem*.

Książki i monografie

- Arblaster John, Faesen Rob (red.), *Mystical Anthropology. Authors from the Low Countries* (New York: Routledge, 2017).
- Astel Ann W., *The Song of songs in the Middle Ages* (London: Cornell University Press, 1990).
- Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-łaciński przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989).
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1992).
- Bonaventura, Legenda Maior, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. 10: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* (Florentia: Quaracchi, 1941).
- Casey Michael, *Athirst for God: spiritual desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of songs* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988).
- Chmielewski Marek (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002).
- Coakley Sarah, Stang Charles M. (red.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009).
- Davis Robert Glenn, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure* (New York: Fordham University Press, 2017).
- Hendrix Guido, *Hugo de Sancto Caro's traktaat De doctrina cordis* (Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995).
- Hollywood Amy, *Acute Melancholia and Other Essays. Mysticism, History and the Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 2016).
- Hollywood Amy, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).
- Huls Jos (red.), *The Minne-Journey: Beatrice of Nazareth's "Seven Ways of Minne." Mystical Process and Mystagogical Implications* (Leuven: Peeters, 2013).
- Kitanov Severinus V., *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard* (New York: Lexington Books, 2018).
- Kroll Jerome, Bacrach Bernard, *The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics* (New York–London: Routledge, 2005).
- Nelstrop Louise, Podmore Simon D. (red.), *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical* (London: Routledge, 1967).
- Petroff Elizabeth, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism* (New York: Oxford University Press, 1994).
- Płotka Magdalena, *Tomasz z Akwinu o przyjemności* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2021).
- Richard of St. Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, red. Gervais Dumeige (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1955).

Stevens Travis A., *Violent Lovesickness: Richard of St Victor, Beatrice of Nazareth, Hadewijch, and Angela of Foligno* (Massachusetts: Harvard University Cambridge, 2017).

Wilhelm von Saint Thierry, „Expositio super Cantica Cantorum”, w: Paul Verdeyen (red.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia, Pars II* (Turnhout: Brepols, 1997).

Czasopisma

Faesen Rob, „Embraced in the Fathomless Love”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 10–19.

McGinn Bernard, „Ecstasy in Classic Christian Mysticism”, *Lo Sguardo – rivista di filosofia* 33 (2) (2021): 187–213.

Miller Julie B., “Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature: A Call for a Feminist”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 15 (2) (1999): 25–49.

Nelstrop Louise, „Introduction: Searching for Soul Rebels: Christian Mysticism and Pleasure after Augustine”, *Medieval Mystical Theology* 23 (1) (2014): 3–9.

Płotka Magdalena, „Afektywna droga do Boga w ujęciu Bonawentury”, *Rocznik Tomistyczny* 12 (2023) 1: 127–138.

Talos Maurius, „How can love be violent? Reflections on Richard of St. Victor’s On the four degrees of violent love”, *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences* (2012): 61–69.

Rozdziały w monografiach

De quatuor gradibus violentae caritatis, introd. and trans. Andrew B. Kraebel, w: H. Feisse OSB (red.), *On Love. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard and Godfrey of St. Victor* (Turnhout: Brepols, 2011), 263–298.

Richard of St. Victor, *On the four degrees of violent love*, w: Hugh Feiss OSB (red.), *On Love: A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor* (Brepols 2011), 275–296.

Damian Szczęch

ORCID: 0000-0003-2290-1726
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Jobst Landgrebe, Barry Smith, *Why Machines Will Never Rule The World. Artificial Intelligence without fear* (New York–London: Routledge, 2023), ss. 354. ISBN: 978-1-003-31010-5. DOI: 10.4324/9781003310105

Książka składa się z przedmowy (*foreword*), wstępu, 13 rozdziałów (podzielonych na trzy części), załącznika zawierającego krótki opis teorii turbulencji, słownika (*glossary*), bibliografii i indeksu.

W przedśłowiu autorzy szkicują przyjętą definicję AI jako „zastosowanie matematyki do modelowania funkcji ludzkiego mózgu” (s. ix), przy czym lokują pytanie o ograniczenia tych modeli w kontekście koncepcji Osobliwości (Singularity). Osobliwość Techniczna jest jedną z kluczowych idei transhumanizmu, którego autorzy recenzowanej książki są przeciwnikami. Wedle tej idei rozwój techniki ma zmierzać do punktu przełomu, w którym postęp przyspieszy tak bardzo, że nie będziemy w stanie zapanować nad powstającymi artefaktami. Ten punkt jest właśnie nazywany Osobliwością. W kontekście tej książki oznacza moment powstania AI przewyższającej nas intelektualnie.

Autorzy zasadniczo rozważają tzw. silną sztuczną inteligencję (*artificial intelligence*; dalej: AGI), którą *general* definiują jako: 1. AI o poziomie inteligencji równym lub wyższym od poziomu ludzkiej inteligencji

bądź 2. AI radzącą sobie z pojawiającymi się problemami przynajmniej w porównywalnym do ludzi stopniu. Główny argument został sformułowany na wzór wniosku. Z przesłanek: (A1) Aby zbudować AGI, potrzebujemy rozwiązania technicznego wykazującego inteligencję co najmniej na poziomie ludzkim; (A2): Jedynym sposobem wytworzenia takiego rozwiązania jest stworzenie emulacji ludzkiego systemu neurokognitywnego przy użyciu oprogramowania; oraz wniosku pomocniczego: (B1) Aby stworzyć oprogramowanie emulujące działanie systemu, musimy stworzyć matematyczny model tego systemu, który pozwoli na przewidywanie jego zachowań; (B2) Nie jest możliwe zbudowanie takiego matematycznego modelu dla systemów złożonych; (B3) Ludzki system neurokognitywny jest systemem złożonym; (B4) Zatem niemożliwe jest stworzenie oprogramowania emulującego ludzki system neurokognitywny; wyciągają wniosek: (C) Wytworzenie AGI jest niemożliwe.

Rozdział 1. pt. „Wprowadzenie” przedstawia koncepcję AGI jako systemu mającego emulować oraz przewyższać (*exceed*) inteligencję ludzkiego typu, której przejawy obejmują: rozumowanie, pamięć, świadomość, uczucia i emocje, a nawet wolę i moralność (*moral thinking*). Autorzy łączą nieredukcjonistyczne podejście filozofii realistycznej ze zdroworozsądkowym spojrzeniem na świat i twierdzą, że filozofia analityczna stosuje redukcjonistyczną (tj. nieuwzględniającą złożoności ludzkiego systemu neurokognitywnego) ontologię, która nie nadaje się do opisu zagadnień kluczowych dla tej książki. Korzystają z dorobku fenomenologii realistycznej, m.in.: Husserla, Reinacha, Ingardena, Schelera i Hartmanna. Następnie wyróżniają trzy sposoby rozumienia terminu „niemożliwe”: techniczny, fizyczny i matematyczny. Ten ostatni oznacza, że rozwiązanie niektórych zdefiniowanych matematycznie problemów jest niewykonalne, co wynika z apriorycznych zasad matematyki. Przytaczają argumenty innych autorów przeciwko możliwości powstania AGI i oceniają, że odzwierciedlają one stanowisko większości ekspertów od AI.

Następne 5 rozdziałów zostało wyodrębnionych jako część pt. „Własności ludzkiego umysłu”. W rozdziale 2. pt. „Ludzki umysł” autorzy twierdzą, że umysł i ciało są nierozdzielne, a procesy mentalne emanują ze złożonych fizycznych procesów zachodzących w mózgu. Swój pogląd określają jako „monizm nomologiczny” (procesy mentalne i procesy fizyczne uznają za dwie nazwy dla tej samej grupy zjawisk) i porównują go z innymi stanowiskami dotyczącymi natury umysłu, m.in.: redukcyjnym i nieredukcyjnym fizykalizmem, dualizmem naturalistycznym Chalmersa, monizmem anomalnym Davidsona.

W rozdziale 3. pt. „Inteligencja ludzka i maszynowa” przytoczone zostają definicje inteligencji, wprowadzone rozróżnienie między

zdolnością (*capability*) a skłonnością (*disposition*) i między dwoma aspektami inteligencji: pierwotnym (*primal*) oraz obiektywizującym (*objectyfying*). Inteligencja pierwotna przejawia się w podejmowaniu działań będących reakcją na bodźce. Realizuje się w bieżącym zaspokajaniu podstawowych biologicznych potrzeb i nie obejmuje długoterminowych działań. Inteligencja obiektywizująca zaś wyraża się w aktach mentalnych i językowych, wiążących się z ujmowaniem samego siebie jako przedmiot tych aktów (s. 46). Dzięki inteligencji ludzie tworzą kulturę i przekształcają swe otoczenie. AI będzie musiała się więc zmierzyć ze środowiskiem powstałym w wyniku działania wielu złożonych systemów (tj. ludzi, zwierząt i środowiska naturalnego), czyli takich, których nie da się modelować matematycznie. Wobec tego niezależnie od sposobu tworzenia AI, zawsze będzie ona systemem działającym wyłącznie na podstawie zasad logiki, a więc nie będzie spełniać definicji inteligencji, która nie jest algorytmiczna – a taka jest inteligencja ludzka.

Rozdział 4. pt. „Natura ludzkiego języka” zaczyna się od stwierdzenia, że tym, co najbardziej odróżnia człowieka od zwierząt, jest zdolność mówienia i prowadzenia rozmów. Język ma być najważniejszym obserwowalnym przejawem inteligencji obiektywizującej. Rozumienie ludzkiego języka jest ważne, jeśli AI ma być użyteczna. Oprócz funkcji deskryptywnej język pełni też wiele innych funkcji ściśle powiązanych z ludzkimi uwarunkowaniami (np. wyrażanie intencji i pragnień), których nie da się w prosty sposób opisać. Duża złożoność i potencjalnie nieskończona wariantywność (*variance*) komunikacji językowej jest tu argumentem za niemożliwością stworzenia matematycznego modelu, mającego stanowić podstawę dla AGI.

Rozdział 5. pt. „Zmienność i złożoność ludzkiego języka” rozwija wątki wprowadzone w poprzedniej części. Autorzy zwracają uwagę m.in. na: intencjonalność prowadzonych konwersacji, złożoność kontekstów społecznych, strukturę jednostek językowych (słowa, gesty, emocje...) i ekonomię języka. Znaczna część interpretacji znaczeń i zamiarów odbywa się *implicite*, co nierzadko prowadzi do nieporozumień. Konwersacja oznacza interakcję między złożonymi systemami, z których każdy posiada własne intencje, zdolności i kontekst. Taka interakcja przynajmniej częściowo może zostać opisana oraz wyjaśniona, ale nie da się utworzyć matematycznego modelu, który pozwoliłby przewidywać jej dalszy przebieg.

Rozdział 6. pt. „Zachowania społeczne i etyczne” dotyczy trzech głównych zagadnień: 1. zachowania społeczne we wspólnotach, społeczeństwach i instytucjach, 2. zmiana perspektywy i intersubiektywność, 3. normy społeczne z uwzględnieniem norm prawnych i moralnych. Za

Schelerem autorzy przyjmują wartości moralne jako istniejące niezależnie od podmiotu i przez podmiot poznawalne. Oddziałują one na nasze zachowania, jednak nie w sposób deterministyczny. Normy dotyczące zachowań i społecznych kontekstów umożliwiają współpracę między jednostkami i są poznawane w procesie socjalizacji, którego nie da się zalgorytmizować. Świadomość istnienia wartości moralnych oraz uwzględnianie norm i hierarchii społecznych w swoim zachowaniu są zdolnościami występującymi tylko u ludzi.

Kolejne dwie części zostały wyodrębnione pt. „Granice matematycznych modeli”. Rozdział 7. pt. „Systemy złożone” definiuje agenta AI jako: A. algorytm mający modelować dany aspekt zachowania emanującego z ludzkiego mózgu bądź B. mający modelować funkcje działające w różnych środowiskach w sposób przydatny dla ludzi. Model to przybliżone odwzorowanie wybranego wycinka rzeczywistości przy użyciu abstrakcyjnych symboli w celu: opisu (modele deskryptywne), wyjaśnienia (m. eksplanacyjne) bądź przewidywania (m. predykcyjne) aspektów tegoż wycinka. Modele opisują raczej ogólne zależności niż indywidualne przypadki. Autorzy przedstawiają klasyfikację modeli i wprowadzają rozróżnienie między symulacją (badanie, jak zmiany danych wejściowych i parametrów wpływają na dane wyjściowe) a emulacją (naśladowanie zachowania bądź funkcji jednego bytu przez inny byt). Podkreślają, że do stworzenia emulacji ludzkiej inteligencji konieczne jest stworzenie modelu obejmującego najważniejsze aspekty najbardziej skomplikowanego systemu złożonego, jakim jest continuum ciało-umysł. Autorzy przyjmują, że „continuum ciało-umysł” oznacza nierozdzielność umysłu i ciała. Struktura złożona z tych dwóch nierozłącznych części podejmuje „interakcje ze środowiskiem w celu realizacji naszych intencji, a w szczególności intencji do przetrwania i reprodukcji” (s. 308).

Rozdział 8. pt. „Matematyczne modele złożonych systemów” wskazuje ograniczenie matematyki, polegające na niemożliwości przewidywania zachowań złożonych systemów na podstawie danych dotyczących ich struktury i zachowania w przeszłości ze względu na przypadkowość zmian zachodzących w obrębie tejże struktury (pojawianie się i znikanie elementów) jak również losowość zmian interakcji i wzajemnego powiązania między jej elementami. Przewidywanie na podstawie opisu obecnego stanu również jest niemożliwe ze względu na ogromną liczbę elementów oraz dużą zależność od otoczenia. Autorzy omawiają różne sposoby budowania modeli na potrzeby AI (m.in. równania różniczkowe, modele stochastyczne, modele regresyjne) i wskazują, że niezależnie od ich użyteczności w wąskich dziedzinach, żaden z nich nie może być podstawą do utworzenia AGI.

Ostatnie pięć rozdziałów zostało wydzielone pod wspólnym tytułem „Ograniczenia i potencjał AI”. Rozdział 9. pt. „Dlaczego nie będzie inteligencji maszynowej” podważa filozoficzne argumenty za możliwością powstania AGI. Autorzy wykazują błędne założenia Chalmersa argumentu emulacji, błąd rozumowania w argumentcie z ewolucji (odwołanie się do równoważności, która nie zachodzi) i nieprawidłowe zdefiniowanie inteligencji w argumentcie, że Osobliwość może zostać osiągnięta bez AGI. Zwracają uwagę, że maszyny nie mogą posiadać popędów (*driveness*), intencji ani woli, a co za tym idzie nie mogą być świadome (nawet jako zombie). Maszyny nie są w stanie prowadzić teoretycznych rozumowań ani rozwinać inteligencji obiektywizującej.

Rozdział 10. pt. „Dlaczego maszyny nie opanują ludzkiego języka” rozpoczyna się od wskazania, że opanowanie (*mastery*) języka jest warunkiem koniecznym i wystarczającym dla zaistnienia AGI. Język jest dowodem zaawansowania ludzkiej inteligencji. Autorzy przedstawiają listę kryteriów dotyczących zdolności językowych potencjalnie przejawianych przez maszyny, których spełnienie byłoby mocnym argumentem za tym, że mamy do czynienia z AGI. Język obejmuje nie tylko mowę, ale także komunikację niewerbalną, która wymaga rozumienia bodźców wizualnych i sensorycznych. Niemożliwe jest utworzenie matematycznego modelu ludzkiego języka, jako że jest on złożonym systemem, będącym emanacją innego złożonego systemu (tj. continuum ciało-umysł). Znaczenia konkretnych fraz zależą od danych kontekstów, które także są złożone.

Rozdział 11. pt. „Dlaczego maszyny nie opanują interakcji społecznych” podsumowuje postawione w poprzednich częściach tezy dotyczące niemożliwości utworzenia modelu ludzkiego języka ani modelu interakcji społecznych. Maszyny nie posiadają umysłów i nie są w stanie wykazać rozumienia sytuacji z punktu widzenia innych podmiotów. Z tego względu ich działania nie mogą być oceniane jako podlegające prawu ani jako to prawo egzekwujące. Działania moralne muszą uwzględniać złożony system wartości, którego nie da się emulować. Każdy człowiek na swój sposób dokonuje sądów moralnych, nie da się zatem utworzyć ogólnego modelu ludzkiej moralności. Zatem maszyny nie mogą „rozumieć” moralności.

Rozdział 12. pt. „Cyfrowa nieśmiertelność” jest kulminacją argumentacji przeciwko możliwości powstania Osobliwości. Przywołane zostały tezy dotyczące oddzielenia umysłu od ciała w celu przeniesienia „człowieka” do cyfrowego świata jak również nawoływania Bostroma aby filozofowie i matematycy porzucili swoje dotychczasowe zajęcia (bo AI wykona je lepiej) a zamiast tego skupili się na pracy na rzecz

przeciwdziałania niszczycielskim skutkom Osobliwości. Autorzy argumentują za: niemożliwością emulowania systemów złożonych przez maszyny Turinga, nierozdzielnością umysłu i ciała, niewykonalnością Emulacji Całego Mózgu (*Whole Brain Emulation*), niemożliwością kognitywnego ulepszania (*enhancement*) człowieka oraz nonsensownością tez o „eksplozji inteligencji”, powstania nikczemnej AI i przedłużaniu życia przez wykorzystanie nanobotów i inżynierii genetycznej. Na stronie 286 pojawia się argument nawiązujący do głównego argumentu tego tekstu (zawartego w „Przedśłowiu”) a odnoszący się do cyfrowej nieśmiertelności. Z przesłanek: (A) Cyfrowa nieśmiertelność wymaga komputerowej symulacji indywidualnego ludzkiego mózgu; (B) Ludzkie umysły są systemami złożonymi; (C) Komputerowa symulacja wymaga odpowiedniego matematycznego modelu symulowanego systemu; (D) Niemożliwe jest stworzenie adekwatnych (tj. nieuproszczonych) matematycznych modeli złożonych systemów; wyciągają wniosek: cyfrowa nieśmiertelność jest niemożliwa. Na końcu autorzy parafrazują apel Bostroma, aby filozofowie, matematycy oraz „wszyscy zdrowi na ciele i umyśle” zajmowali się tematami jak najbardziej odległymi od „science fiction à la Bostrom” (s. 287).

Rozdział 13. pt. „Wiosna AI jest wieczna” zaczyna się od twierdzenia, że aby uniknąć frustracji związanych z nadejściem kolejnych „zim AI” oraz odnosić korzyści z badań nad AI należy się skupić na „wąskiej AI”, zajmującej się ściśle określonymi problemami, które da się rozwiązać. Autorzy podkreślają, że jest ona tylko narzędziem, którego użyteczność jest ogromna, choć ograniczona do pewnego typu zadań. W każdym sektorze gospodarki obecne są obszary niebędące systemami złożonymi, które mogą zostać skutecznie zautomatyzowane przy pomocy AI. Dzięki temu poprawiona zostanie efektywność – do wykonywania pewnych zadań potrzeba będzie mniej ludzi, ale nie uda się całkowicie wyeliminować ludzkiej pracy. Autorzy zaznaczają, że największym wyzwaniem związanym z rozwojem AI nie jest zastąpienie ludzkiej inteligencji ani zagrożenia ze strony Osobliwości, lecz pomoc w znalezieniu zajęcia ludziom, którzy zostaną zastąpieni przez algorytmy. Rozwój AI przebiega tak samo jak rozwój każdego innego wytworu techniki.

Tekst jest napisany jasnym językiem, a wyjaśnienia omawianych przez autorów poglądów znacząco ułatwiają lekturę. Natomiast w rozdziałach jest wiele odniesień do innych części, np. na s. 26 (rozdział 2.2.2) znajduje się odniesienie do rozdziału 7, a na s. 29 do rozdziałów 8 i 12. Świadczy to o ciągłości wyводу i przemyślanej, choć nieco nieoczywistej strukturze. Pierwsza część (strony 21-107) zawiera obszerny kontekst i stanowi wprowadzenie do wątków poruszanych w kolejnych dwóch częściach

tekstu. Stąd np. wątki poruszane w rozdziale 3. są rozwijane w r. 9., wątki z r. 4. i 5. w r. 10., a wątki z r. 6. w r. 11. Sprawia to, że wprowadzenie do danego problemu i jego rozwinięcie w kontekście AI dzieli czasem kilkadziesiąt stron. Znacząco zwiększa to trudność czytania książki ze względu na konieczność „przeskakiwania” do odpowiednich fragmentów. Z drugiej strony (taki był zamysł autorów) osoby obeznane z tematem mogą rozpocząć lekturę od drugiej części tekstu, aby zapoznać się z głównymi argumentami autorów bądź od trzeciej części, aby poznać ich poglądy nt. AGI. Jednak w tym przypadku lekturę mogą utrudniać odnośniki do wcześniejszych części tekstu. Podrozdział 12.3.4 nosi ten sam tytuł co rozdział 12., co naraża autorów na zarzut, że poprzednie podrozdziały są zbędne.

Landgrebe i Smith odwołują się do fizyki i procesów fizycznych jako podłoża procesów mentalnych. Przyjęli dwa założenia, których nie wyrażają wprost: 1. Tylko jedno stanowisko wobec relacji ciało-mózg może być prawdziwe; 2. Prawdziwe jest stanowisko przyjęte przez nich (continuum ciało-umysł). Powołują się na wiele naukowych teorii. Sprawia to, że miejscami tekst bardzo zagłębia się w szczegóły, przez co bywa trudniejszy w odbiorze. Ilustruje to rozdział 6, poruszający wiele kwestii związanych z komunikacją oraz normami społecznymi i moralnymi. Świadczy to natomiast o obszernej wiedzy autorów oraz wysokim poziomie merytorycznym tekstu. Główną część argumentacji można streścić następująco: AGI nie może powstać, bo do jej utworzenia potrzebny jest matematyczny opis (model), a matematyka nie jest w stanie nawet w uproszczony sposób uchwycić tak złożonych i losowo zmieniających się struktur jak ludzkie mózgi. Innymi słowy: opis nigdy nie jest w stanie wyczerpać rzeczywistości, a zatem na jego podstawie nie można utworzyć wiernej repliki realnej rzeczy. Wydaje się, że co do tego panuje powszechna zgoda, przynajmniej na gruncie filozofii. Złośliwy dysputant mógłby jednak stwierdzić, że autorzy wykazują co najwyżej niemożliwość powstania AGI na gruncie przyjętej przez siebie ontologii, a zatem dyskutują sami ze sobą, ponieważ nie podważają założeń transhumanizmu. Ten zaś skupia się raczej na opisie struktury informacyjnej mózgu (tzw. wzorcu informacyjnym) niż na matematycznym modelowaniu jego funkcji. Szkoda, że autorzy nie poszerzyli swoich analiz tej kwestii. Transhumanizm nie popiera konkretnego stanowiska w kwestii metafizyki. Na podstawie różnych tekstów dopuszczalna jest interpretacja, iż jest to dualizm (materialne ciało połączone z niematerialną informacją), hylemorfizm (niematerialna informacja kształtująca materialne ciało) a nawet idealizm (istotna jest tylko informacja, materialna forma nie ma znaczenia, a może nawet jest niepotrzebna).

Autorzy przedstawili tylko ogólną koncepcję AGI, co jest słabością tego tekstu. Określenie „emulowania i przekraczania ludzkiej inteligencji” jest zbyt ogólne. Powoływanie się na badania głównego nurtu nad AGI (*mainstream AGI research*; s. 57) jest nieco na wyrost, bowiem nie istnieje ogólnie przyjęta definicja AGI. Autorzy dyskutują nie tyle przeciw możliwości powstania AGI jako takiej, ile przeciw możliwości wytworzenia „syntetycznego umysłu” np. w postaci Osobliwości. *Clou* argumentacji odnosi się do (nie)możliwości stworzenia wirtualnego człowieka, co jest postulowane przez niektórych transhumanistów jako „cyfrowa nieśmiertelność”. Jednak, zgodnie z Kurzweila koncepcją tożsamości narracyjnej, wystarczy, że AI będzie w stanie odpowiednio naśladować zachowania osoby, którą odwzorowuje. Nie wymaga to dokładnych predykcji, jakie postulują autorzy, ponieważ jest to model deskryptywny – w odpowiednim przybliżeniu opisuje działania danej osoby, ale nie może ich przewidywać. Zatem w przypadku osiągnięcia „nieśmiertelności” argumentacja autorów jest nietrafiona. Natomiast kwestia Osobliwości jest otwarta na dyskusje. Jednak wszelkie dysputy muszą się rozpocząć od podania definicji, których tutaj zabrakło.

Wydaje się, że emulacja ludzkiego mózgu na potrzeby przemysłu i nauki nie musi być aż tak szczegółowa, jak chcą tego Landgrebe i Smith. Moim zdaniem modelowanie na poziomie pojedynczych cząstek i komórek jest niepotrzebne – stanowi raczej figurę retoryczną (hiperbolę) niż faktyczny wymóg. AI dzięki swojej specjalizacji w wąskich dziedzinach (np. modelowanie białek – AlphaFold, inżynieria materiałowa – GNoME) już teraz dostarcza użytecznych rozwiązań. Ponadto jej rezultaty są lepsze niż te uzyskane przez najlepsze zespoły badawcze. Z argumentacji autorów wynika, że matematycznie niemożliwe jest sformułowanie modelu opisującego złożony system, jednak nie uchyla to argumentu za możliwością stworzenia takiego systemu. GPT-2 został zbudowany na podstawie modelu obejmującego 1,5 mld parametrów, GPT-3 miał ich już 175 mld, GPT-4 ma ich 1,8 bln a ponadto (dzięki połączeniu z modelem DALL-E 3) oprócz tekstu potrafi interpretować i generować grafikę. Kolejne modele będą jeszcze większe i będą dysponować jeszcze większymi możliwościami. Paradygmat tworzenia zaawansowanych AI w przyszłości może ulec zmianie, np. AGI może powstać jako sieć integrująca wiele wąsko wyspecjalizowanych AI. Byłby to rodzaj złożonego systemu, który w teorii mógłby wykonywać większość zadań lepiej niż najlepsi specjaliści, a którego nie można by matematycznie opisać, bo sam będzie zbyt złożony. Zatem twierdzenie, że AGI nie może nigdy powstać, ponieważ nie jesteśmy w stanie matematycznie opisać naszych mózgów, jest w najlepszym razie przedwczesne, zwłaszcza jeśli przyjmiemy tezę

głoszoną przez zwolenników nadejścia Osobliwości, że świadomość i procesy kognitywne mogą się pojawić samoistnie w odpowiednio skomplikowanych systemach. Warto także podkreślić, że argumentacja autorów odnosi się do realizacji AGI na „uniwersalnej maszynie Turinga”, której uproszczonym przykładem są współczesne komputery cyfrowe. Jednak (przynajmniej w teorii) możliwe są inne podejścia. Podnoszone w książce argumenty nie obejmują m.in. komputerów analogowych, sprzętowych sieci neuronowych, ani hipotetycznych konstrukcji pokroju komputerów fotonicznych, które nie są maszynami Turinga. Ponadto znane są tezy, że do powstania AGI konieczne jest oddziaływanie ze środowiskiem. Taki rodzaj „ucieleśnionej AI” również nie musi działać jak maszyna Turinga.

Autorzy polemizują m.in. z koncepcją, wedle której sieci neuronowe naśladują strukturę i funkcje biologicznych mózgów. Jednak nie zauważają, że wbrew temu, co twierdzą komputacjoniści i funkcjoniści, maszyny nie naśladują działań ludzkiego umysłu lecz rezultaty tych działań. Zatem „prawdziwa AI” niekoniecznie musi być skonstruowana tak, jak nasze mózgi. Myślę, że nie musi nawet posiadać dokładnego rozumienia języka – nierzadko my sami mamy problem z odczytaniem intencji innych ludzi. Na co dzień spotykamy się z sytuacjami, gdy nasi rozmówcy (lub my sami) muszą wyjaśniać, o co im chodziło. Niewykluczone, że lepsza od nas AGI również będzie miała takie problemy. Może nawet się okazać, że mimo większej inteligencji i rozeznania złożonych problemów w ogóle nie będzie mogła się z nami komunikować. Przydatne byłoby ujęcie innego rodzaju niemożliwości niż wskazane w książce trzy definicje (s. 8), a mianowicie: niemożliwe jest takie zrozumienie ludzkiego języka i norm społecznych, które pozwoliłoby na bezbłędną komunikację.

Warto byłoby, aby autorzy rozważyli metafizyczne konsekwencje przyjętego przez siebie stanowiska (monizm nomologiczny), zwłaszcza w kwestii determinizmu. Wedle tego, co nakreślili, wszelkie kognitywne funkcje ludzkiego umysłu emanują z układów cząstek, a sama emanacja jest procesem fizycznym (s. 30). Opowiadają się za niedeterministycznym charakterem ludzkich działań, np. wyrażając niemożliwość predykcji przebiegu interakcji między ludźmi w postaci rozmowy (s. 89). Z drugiej strony twierdzą, że AGI dla osiągnięcia poziomu ludzkiego lub ponadludzkiego musiałaby być tak skonstruowana, że jej działanie byłoby przewidywalne przy użyciu narzędzi logiki oraz praw fizyki. Trudno stwierdzić czy według autorów ludzie działają w sposób deterministyczny oraz (co się z tym wiąże) czy posiadają wolną wolę – skoro jesteśmy tylko układami cząstek, których wszystkie elementy da się opisać prawami fizyki, to na jakiej podstawie zachodzi autodeterminacja do działania? Skoro

wszystkie procesy kognitywne są wynikiem oddziaływań między częściami tworzącymi mózgi (continuum ciało-mózg), to czy „moje” działania faktycznie są moje? Jak istnieją wartości (*values*), skoro są niezależne od podmiotu, a jednocześnie wyznaczają zasady naszego zachowania (s. 103)? Te kwestie nie mają większego wpływu na sedno argumentacji autorów, mogą obniżyć jej siłę, a na pewno pozostawiają pewien niedosyt.

W wielu miejscach książka sprawia wrażenie zlepków wątków filozoficznych i naukowych (a dokładniej: neuronauk). Prowokuje to do pytania, czy przenoszenie filozoficznych sporów na grunt nauk przyrodniczych jest uprawnione pod względem metodologicznym i jaki jest status poznawczy otrzymanych wyników. Jest to ciekawy temat na odrębne studium. Natomiast z pewnością książka jest interesującą propozycją dla wszystkich osób zainteresowanych filozofią umysłu, transhumanizmem, cyfrową nieśmiertelnością oraz możliwością powstania silnej sztucznej inteligencji (AGI). Warto po nią sięgnąć przede wszystkim ze względu na szeroki kontekst dyskusji podjętej przez autorów. Obszerna bibliografia zawiera odwołania do ważnych prac dotyczących umysłu, inteligencji, komunikacji, zachowań społecznych, modeli matematycznych i wielu innych. Mniej zaawansowani czytelnicy będą mogli poszerzyć swoją wiedzę, a ci bardziej zaawansowani będą mieli okazję do jej uzupełnienia.

R F I [Rocznik Filozoficzny Ignatianum The Ignatianum Philosophical Yearbook

Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ISSN 2300-1402
e-ISSN 2720-409X

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum” ukazuje się od 1988 roku. W latach 1988–1999 czasopismo nosiło nazwę „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, a w latach 2000–2012 – „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie”. Od roku 2013 czasopismo funkcjonuje pod nazwą „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”. W ciągu jednego roku wydawane są cztery numery czasopisma.

Czasopismo jest ujęte w wykazie czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Edukacji z dnia 9 lutego 2021 roku, w którym przyznano mu 70 punktów.

Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/rfi>.

W czasopiśmie publikowane są artykuły oraz recenzje z następujących dyscyplin naukowych: (1) filozofia, (2) historia, (3) nauki o kulturze i religii, (4) nauki teologiczne.

Procedura recenzowania

Każdy tekst nadesłany do redakcji „Rocznika Filozoficznego Ignatianum” podlega procedurze recenzyjnej. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Najpierw tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów, zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double-blind peer review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczalnego bądź niedopuszczalnego do publikacji.

Adres redakcji

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum”

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. +4812 39 99 662

e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl